خلوتگه خورشید

در آمدی بر مبانی عرفان اسلامی

دکتر محمد خدادادی
عضو هیأت علمی دانشگاه یزد

بسم الله الرحمن الرحيم

خلوتگه خورشید

درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی

نوشتهٔ

دکتر محمّد خدادادی

عضو هیأت علمی دانشگاه یزد

سرشناسه	: خدادادی، محمّد، ۱۳۵۹-
عنوان و نام پدید آور	: خلوتگه خورشید: درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی/ محمّد خدادادی.
مشخصات نشر	: تهران: انتشارات دستان، ۱۳۹۶
مشخصات ظاهری	: ۲۷۹ ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۲۹۷-۰۹۶-۱
فهرست نویسی	: فیپا.
یادداشت	: کتابنامه: ص۲۷۹-۲۶۸؛ همچنین به صورت زیرنویس.
عنوان دیگر	: درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی.
موضوع	: عرفان
موضوع	: Mysticism
موضوع	: تصوف
موضوع	: Sufism
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۶ ٤ خ۸ خ /BP۲۸٦
رده بندی دیویی	: ۲۹۷ / ۸۳
شماره کتابشناسی ملّی	: ٤۸۸٤٥٥٦

انتشارات دستان

میدان انقلاب، خ اردیبهشت، خ وحید نظری، پلاک۲۸۲. تلفن: ٦٦٩٥٤۸۰۰

نام کتاب: خلوتگه خورشید

(درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی)

نوشته: دکتر محمّد خدادادی

چاپ اول: ۱۳۹٦- شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه- چاپ شرف

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۹۷-۰۹۶-۱

تلفن پخش: ٦٦٤٦۱۰۲۱ **قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان**

کمتر از ذرّه نه‌ای، پست مشو، مِهر بــورز
تــا بــه خلوتگــه خورشــید رســی چــرخ زنــان

بـــه هـــواداری او ذرّه صـــفت، رقـــص کنـــان
تا لبِ چشــمهٔ خورشــید درخشــان بــروم
حافظ

فهرست

فصل سوم/ قوس صعود
از کثرت به وحدت

فصل چهارم/ سیری کوتاه در اصطلاحات عرفانی

فصل پنجم/ معرفی برخی از مشاهیر عرفان اسلامی

پیشگفتار

به نام حضرت دوست

هر انسانی، در اوّلین تأمّلاتِ خویش، با پرسش از «هستی و وجـود» مواجـه خواهـد شد. گاه، دربارهٔ وجودِ خویش دچار شگفتی خواهد شد و گاه، از تدبّر در علّتِ هسـتی به حیرت فرو خواهد رفت. پاسخ دادن به این سؤال، یعنـی «معمّـای وجـود»، از آن رو بسیار اهمیّت دارد که اگر آدمی، نداند چرا هست، نمی‌داند چه باید بکند. و از آنجا کـه مدّت عمر انسان، بسیار کوتاه و زودگذر است، اگر آدمـی دغدغـهٔ پاسـخ دادن بـه ایـن سؤال را نداشته باشد و پاسخ را نیابد، بدون دسـتیابی بـه هـیچ کمـالی، از ایـن «سـرایِ سپنج» بیرون خواهد رفت!

«علم عرفان»، علمی است که با یاری گرفتن از قوای حسّی و فوق حسّی، قصد دارد تا «معمّایِ وجود» را برای انسان حل کند و روشن سازد کـه هسـتی از کجـا سرچشـمه گرفته، ذاتِ هستی‌بخش چیست، چرا عالمِ وجود را پدیدار ساخته است، جایگاه انسـان در نظام هستی کدام است و در نهایت، پس از علم و معرفت به ذاتِ هستی، شرایطی را فراهم سازد که آدمی بتواند به وحدت با آن حقیقتِ محض و وجودِ مطلق دست یابد و از عالم کثرت به عالم وحدت راه یابد.

«علم عرفان»، علمی است که قصد دارد، معرفتِ مبدأ و معاد را به صـورتِ عینـی و شهودی و حقیقی، همراه با درکِ بی‌واسطه، برای انسان فراهم آورد. انسان، از آنگاه کـه اندیشیده است، پایه‌های نخستینِ علم عرفـان را بنـا نهـاده و در گـذرِ تـاریخ و تکامـل اندیشه، به این علم نیز کمال بخشیده است.

با تجلّی دینِ مبین اسلام و ظهور عینیِ اسماءُ الله حُسنی در این آیـین، دریچـه‌هـای جدیدی برای کَسب معرفت به روی طالبانَ حقیقت گشوده شد. این‌بـار، سـالکانِ کـوی دوست، در سایه‌سارِ تعالیم اسلام و انفاسِ حیات‌بخشِ انسان‌های کاملی که در اینَ آیین ظهور یافتند، به کسبِ معرفت پرداختند و اندیشه‌ای نـو بـه نـام «عرفـان سـلامی» را در عالم تجلّی بخشیدند. جریان «عرفان اسلامی»، هزار و چند صد سال است که بـه مسـیر خود ادامه می‌دهد و تشنگان حقیقت را سیراب می‌کند.

اثری که پیش رو دارید، سعی می‌کند که مبانی این جریان حیات‌بخش، یعنی عرفـانِ اسلامی را تا حدودی معرفی نماید و درآمدی باشد برای جویندگانِ دانشِ معرفت.

این کتاب در پنج فصل به دانشجویان، خوانندگان و پژوهندگانَ ارجمند عرضه می-شود. فصل اوّل، دربرگیرندهٔ کلیّات علمِ عرفان همچـون، تعریـف، مسـائل و مبـادیِ آن است. در فصل دوم، به بحث پیرامون چگونگی تجلّیِ کثرت از وحدت و مراتبِ وجـود تا ظهور انسان کامل پرداخته می‌شود که از آن به «قـوس نـزول» تعبیـر شـده اسـت. در فصل سوم، به مباحث سیر و سلوک و سفر از کثرت بـه وحـدت و بـه عبـارت دیگـر، «قوس صعود» پرداخته شده است. فصل چهارم، سیری کوتاه در اصطلاحات عرفـانی و دلیل به کار بردن آنها توسط عارفان است. فصل پنجم نیز به معرفـی مختصـر برخـی از عارفان برجستهٔ مسلمان اختصاص یافته است.

امید که این مختصر بتواند زمینه‌های آشنایی هر چه بیشتر دانشجویان، علاقه‌منـدان و طالبانِ حقیقت با عرفان اسلامی را فراهم نماید.

محمّد خدادادی

فصل اوّل

کلیات

بحثی در تعریف عرفان

برخی از محقّقان معاصر، «عرفان را نگاه هنری به دین» دانسته و در اثبات این تعریف کوشیده‌اند. اگر چه این سخن در ظاهر زیبا و جذاب می‌نماید، اما مشکلات فراوانی دارد و نقدهای بسیاری بر آن وارد است.

عرفان نه یک نگاه هنری به دین؛ بلکه مغز و حقیقتِ دین است. عرفان، رازدانی و سرّ آگاهی است. عرفان، یعنی معرفت به کُنهِ هستی و آگاهی به ذات و صفات الهی و این، فقط یک نگاهِ هنری نیست.

اگر بگوییم عرفان، یک نگاه هنری است؛ اساسِ آن را زیر سؤال برده‌ایم؛ چرا که نگاهِ هنری، یک امرِ شخصی و ذوقی است و امر ذوقی، قابل دفاع نیست. ممکن است چیزی، از دیدگاه یک فرد، زیبا و دلپسند باشد و همان چیز، در نگاهِ شخص دیگر، زشت و نفرت‌انگیز.

اگر عرفان، نگاه هنری به دین باشد، عارف هیچ‌گونه حقّ دفاعی از نظریّات خود نخواهد داشت؛ چرا که ممکن است نگاه او، کاملاً اشتباه و یا بر اساس وهمیّات باشد. بنابراین، عارف، اصلاً نمی‌تواند و حتّی این حق را ندارد که فرد دیگری را به عالمی که

او راه یافته است، دعوت کند؛ چرا که ممکن است دچار اشتباه و توهّم شده باشد.

طبق این تعریف، عرفان به هیچ‌وجه پایگاه علمی ندارد و به همین دلیل، قابل دفاع نیست و تجربیات و شهودهای عارفان نیز بر پایه‌ای لرزان و شکننده استوار است و به راحتی می‌توان آنها را ردّ کرد.

ناگفته نماند کسانی که این تعریف را از عرفان عرضه کرده‌اند، گویی با علمِ عرفان، موافق نیستند و بنا به گفتهٔ خودشان، قصد از بین بردن تصوّف و عرفان اسلامی را دارند؛ چرا که معتقدند «یگانه علّت عقب‌ماندگی جوامع اسلامی»، عرفان و تصوّف است، امّا راه براندازی تصوّف را همچون کسروی و ابن جوزی، در مخالفت صریح با آن نمی‌دانند؛ بلکه معتقدند باید با عرفان به ظاهر از در دوستی درآمد و با عرضهٔ تعریفی ظاهری از آن، پایه‌های علم عرفان را سُست کرد؛ چنان که یکی از محققان معاصر می‌گوید:

«من نیز با کسروی، در این نکته موافقم که یکی از علل، وشاید هم تنها علّت، در عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، تصوّف است؛ امّا بمانند کسروی نمی‌خواهم این علت بدبختی را با دشنام و ستیزه‌جویی از میان بردارم، زیرا برای من بمانند روز روشن است که عرفان و تصوّف، با مخالفت‌هایی از نوع مخالفت کسروی هرگز از میان برداشته نخواهدشد. ابن جوزی(متوّفی ۵۹۷)هشتصد سال قبل از او این کار را به بهترین وجه انجام داد و به هیچ نتیجه‌ای نرسید.[اما راه‌حل از بین‌بردن عرفان چیست؟] *کسانی که کتاب ما را به دقّت بخوانند یا حرفهای مرا در طول سالها و سالها شنیده‌باشند می‌دانند که عرفان، چیزی نیست، جز نگاهِ جمال‌شناسانه و هنری به الهیات».*[۱]

و اگر این تعریف اشتباه از عرفان پذیرفته شود، آن کاری را که امثال ابن‌جوزی و کسروی نتوانستند انجام دهند، صورت خواهد پذیرفت.

این سخنان جای نقد و بررسی بسیار دارد، اول آن که به کدام قرینه و ادلّه می‌توان گفت که «تنها علّت عقب‌ماندگی ملل اسلامی»، عرفان و تصوّف است!؟ این ادعا آن‌قدر عجیب و بدون پشتوانه است که آدمی، دچار حیرت می‌شود و می‌اندیشد که تمام

---

۱. محمدرضا شفیعی کدکنی، **زبان شعر در نثر صوفیه** (درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی)، چاپ چهارم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲، ص ۱۹.

فجایعی که در ملل اسلامی رخ داده، زیر سر عارفانِ بی‌نوا بوده‌است.

در پاسخ به این ادعا باید گفت که عارفان مسلمان، در رأس امور مملکت‌داری کشورهای اسلامی، قرار نداشته‌اند[۱] که بتوان گفت به صورت مستقیم در پیشبرد و یا عقب‌ماندگی آنها دخیل بوده‌اند.

دیگر آن‌که به گواهی تاریخ، عارفانِ حقیقیِ مسلمان، همواره عدۀ اندکی بوده‌اند که بیشتر مشغول احوال درونی خود بوده و دعوتِ عام به خود نداشته‌اند و اگر در طول تاریخ، عارفی به خود دعوت کرده است، دعوت او بیشتر جنبۀ مبارزۀ اجتماعی و ایستادگی در برابر حاکمان و سلاطین ظالم داشته است؛ همچون جنبش حروفیه، نقطویه و نوربخشیه.

امثال شمس و مولوی و نعمت الله ولیّ نیز که همواره مریدان خود را به کار و فعالیّت و تلاش دعوت کرده‌اند و از پخته‌خواری برحذر داشته‌اند.

علاوه بر این که در کشور تعصّب‌زدۀ ایران که سلطان محمودش «انگشت در جهان کرده و قرمطی می‌جوید»، این عارفان هستند که فضای تساهل و تسامح و مدارای دینی را که لازمۀ پیشرفت است، در جامعه ترویج می‌کنند. اگر در طول تاریخِ پر فراز و نشیب ممالک اسلامی، چند چهرۀ شاخص و برجستۀ انسانی داشته‌ایم، اکثر آنها از میان عارفان مسلمان بوده‌اند. شخصیت‌هایی همچون ابوسعید ابوالخیر، عین‌القضات همدانی، سنایی، عطار، شمس، مولوی و امثال آنها، همگی از شخصیّت‌هایی هستند که از نظر انسانی و اجتماعی در روزگار خود از مُصلحان به شمار می‌رفته‌اند.

آیا همین سنایی نیست که در روزگار استبداد غزنویان، پادشاهان را پند و اندرز می‌دهد و به عدالت فرا می‌خواند. آیا همین عطار نیست که به گواهی «هلموت ریتر»، بیشترین انتقادات را در طول تاریخ اسلام نسبت به زورمداران و قدرتمندان ابراز می‌دارد. آیا این سعدی نیست که پادشاهان و حاکمان معاصر خود را به انسانیّت و مدارا

---

۱. البته ظاهراً بجز در عصر صفوی و آن هم فقط در ایران. و البته صفویه هم، پس از به قدرت رسیدن، به یکی از سرسخت‌ترین مخالفان تصوّف تبدیل شدند و اهل طریقت را قتل عام کردند و باقی ماندۀ آنها نیز یا به هندوستان گریختند یا در کوهستانهای ایران پناه گرفتند. خصمانه‌ترین رفتار با صوفیان را همین حکومتِ به ظاهر صوفی داشته است. بنابراین، می‌توان گفت که صفویه، حکومتی ضدّ عرفان و تصوّف بوده، هرچند از نام و یاری آنان سوء استفاده کرد و به قدرت رسید!

فرا می‌خواند. آیا این مولانا نیست که انسانها را به شفقت و محبّت، صمیمیت و مدارا و کمک به هم‌نوع، دعوت می‌کند. آیا این شمس نیست که از دکانداری علمای طمع‌کار انتقاد می‌نماید و نه تنها هیچ لباس خاصّی بر تن نمی‌کند؛ بلکه خود به کار گِل می‌رود و بیش از هر انسانی، تن به کار می‌دهد.

آیا عرفای طراز اوّل مسلمان، هر کدام پیشه‌ای چون قصّابی و حصیربافی و بندشلوار بافی و آهنگری و نجّاری و امثال آن نداشته‌اند؟ آیا همواره به کار و تلاش و کوشش و مدارا و انسانیّت دعوت نکرده‌اند؟ و هر وقت نیز که ایجاب کرده، همچون عطار و نجم‌الدین کبری، سلاح به دست نگرفته و در برابر تهاجم بیگانگان نایستاده‌اند؟

اگر در تمدّن اسلامی افتخاری باشد، متعلّق به همین عارفانِ راستین است که با کمترین چشم‌داشتی به خدمت خلق پرداخته‌اند. بنده نمی‌دانم این گروه اندکِ بدون قدرت، که با تمام وجود هم در مسیر خوبی و درستی گام زده‌اند، چگونه می‌توانند «تنها علّت عقب‌ماندگی و بدبختی ملل اسلامی» باشند!!؟ باید علل عقب‌ماندگی ملل اسلامی را در جای دیگر جستجو کرد، نه در این گروه مصلح و بی‌آزار.

نکتهٔ دیگر این است که بدانیم اصولاً از چه زمانی ملل اسلامی عقب مانده به حساب آمده‌اند و این عقب ماندگی از چه زمان آغاز شده است. نگاهی به تاریخ ملل اسلامی نشان می‌دهد که این عقب ماندگی، سابقهٔ دویست یا سیصد ساله دارد و پیش از آن، ملل اسلامی نسبت به ملل اروپایی عقب مانده نبوده؛ بلکه پیشرفته‌تر نیز بوده‌اند. به عنوان نمونه، زمانی که ملل اروپایی در جهالت و رکود قرون وسطی به سر می‌بردند، در جوامع اسلامی، دانشمندانی چون ابن‌سینا، فارابی، خوارزمی و زکریای رازی پدیدار شدند که جایگاه علمی ایشان در جهان بی‌نظیر است.

بنابراین، در قرون اوّلیّهٔ اسلامی تا حداقل قرن نهم، ملل مسلمان عقب مانده نبوده‌اند. جالب آن است که اگر به تاریخ عرفان و تصوّف بنگریم، درمی‌یابیم که عارفان برجستهٔ اسلامی اکثراً تا پیش از قرن نهم هجری ظهور کرده‌اند؛ چنانکه خاتمهٔ این عارفان نامدار را نیز عبدالرّحمان جامی می‌دانند و پس از او عارف نامداری که شناخته شدهٔ همگان باشد نمی‌یابیم و اگر گروههای پراکندهٔ تصوّف، هر یک دست ارادت به دامان یکی از اولیای الهی زده‌اند؛ آن عارف، تنها در میان همان گروهِ اندک شناخته شده بوده و شهرت او همچون عطار، مولوی یا شمس عالمگیر نشده است.

همین موضوع نشان می‌دهد که عقب ماندگی ملل اسلامی، هیچ ربطی به عرفان و تصوّف ندارد.

آری سخن این بود که این تعریف از عرفان (نگاه هنری به دین)، عرفان را که یک نظام معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانهٔ ساختارمند است در حد یک نگاه فرمالیستی، تنزّل دهد.

بدین ترتیب، عرفان نیز همچون هر هنرِ دیگری قابل نقض و شبهه‌پذیر خواهد بود و دیگر قابلیّت بحث به صورت علمی را نخواهد داشت؛ چون فقط یک نگاهِ هنری است که محصولِ ذهنِ یک هنرمند بوده و قابل استناد و توجّه ویژه‌ای نیست. اگر این حرف به اثبات برسد، خود به خود، علمِ عرفان شأنیّت خود را از دست می‌دهد و مدرسهٔ آن تعطیل می‌شود و این، همان خواست امثال کسروی و ابن جوزی بوده که البته تحقّق نیافته است.

بنابراین، چنان‌که عرض شد، عرفان، نگاه هنری به دین نیست؛ بلکه مغزِ دین و لُبّ حقیقت و دریافتِ بی‌واسطه از هستی و ذات و صفاتِ حق‌تعالی است که در چارچوبِ مبانی عقلی، فلسفی و منطقی، قابل اثبات است.

عرفان یک «علم» است. یعنی مبانی و مبادی و غایت دارد. می‌شود در مورد آن سخن گفت و صدق و کذب گزاره‌های آن را در چارچوب عقل و منطق مورد بررسی قرار داد. علم عرفان می‌خواهد این موضوع را ثابت کند که کشف و شهودِ عارفان، تنها یک نگاه و تجربهٔ شخصی نیست؛ بلکه دریافتی از حقیقتی است که قابل اثبات و دفاع است. وقتی عرفان، «علم» باشد، می‌توان آن را در کارگاه عقل و منطق سنجید، آن را ثبت کرد و حتی مبانی آن را به دیگران منتقل ساخت.

درست است که معرفت و عین‌الیقین و حق‌الیقین از طریق خواندن و نوشتن قابل انتقال نیست، و باید آن حقیقت را چشید؛ اما این به معنیِ تعطیلیِ علم و بحث عرفانی نیست. فرض بفرمائید که کسی دربارهٔ آبی که در اعماقِ زمین نهفته است با شما صحبت می‌کند، اگرچه شما هنوز از آن آب نخورده‌اید و به حقیقتِ آن پی نبرده‌اید، اما شخصی که قبل از شما آن آب را چشیده است، می‌تواند راه و رسمِ رسیدن به چشمهٔ آب زیرزمینی و مقداری از خصوصیّات آن را برای شما توضیح دهد تا شما با راحتی بیشتری بتوانید به آن چشمه برسید. و اگر آن شخص، اصلاً تجربیات خود را بیان نکند،

شما از کجا به آن چشمهٔ زیرزمینی پی خواهی برد و چگونه به سمت آن خواهی رفت؟ بعلاوه از کجا معلوم که آن کسی که از چشمهٔ آب زیرزمینی خبر می‌دهد، در این خبر صادق باشد؟ چه ابزاری برای تشخیص حق از باطل در مسیر رسیدن چشمه، وجود دارد؟

علم عرفان، علمی است که سعی می‌کند به این چراها در چارچوب عقل و منطق جواب دهد. یعنی هم نشانی و خصوصیّات چشمه را بدهد و هم با ادلّهٔ پذیرفتنیِ عقلی و شرعی ثابت کند که عارف به‌گزاف سخن نمی‌گوید و در پسِ ادعای او حقیقی نهفته است که با کوشش و تلاش می‌توان به آن رسید. اگر این تضمین وجود نداشته باشد، حرکت در مسیرِ یافتنِ حقیقت، بسیار دشوار و بلکه غیرممکن به نظر می‌آید.

در ادامه به تعریف صحیح عرفان، از دیدگاه بزرگان این علم پرداخته می‌شود. داوود قیصری در تعریفِ علم عرفان گفته است:

«فَحدّه هُوَ الْعِلْمُ باللّهِ سُبحانَهُ مِنْ حَیثُ اَسْماءه و صِفاته و مَظاهره و اَحوال الْمَبدأ و المَعاد. و بحَقایقِ العالَم و بکِیفیَّة رُجُوعها الی حَقیقَةٍ واحِدَة هی الذّات الأَحَدیّة و مَعَرفَةُ طَریقِ السُّلوکِ و الْمُجاهِدَة لِتَخلیصِ النَّفسِ عَنْ مَضایِق الْقُیودِ الْجُزئیّةِ، و اِتّصالها الی مَبدَئها و اِتّصافها بنَعتِ الْاِطلاقِ و الْکُلّیّة».[1]

یعنی: علم عرفان، علم به خداوند سبحان از جهت اسماء و صفات و مظاهر او، و به احوال مبدأ و معاد و به حقایق عالَم و به کیفیت بازگشت آن به سوی حقیقتِ واحدی است که همان ذاتِ احدی است. و نیز شناختِ راه سلوک و مجاهدت برای رهایی نفس از تنگناهای قیود جزیی و پیوستن آن به مبدأ خویش و اتّصاف آن به صفت اطلاق و کلّیّت است.

به زبان ساده‌تر می‌توان گفت که عرفان، علمی است که در آن، در مورد این موضوعات بحث می‌شود: از کجا آمده‌ام؟ چرا آمده‌ام؟ اگر وجود من از خداوند نشأت گرفته، باید بدانم که خداوند کیست و چه صفاتی دارد و برای چه مرا به وجود آورده است؟ حقیقت این عالَم و جهانی که من در آن هستم، چیست؟ پس از این زندگی، چه

---

۱. داود بن محمود قیصری، **رسائل قیصری**، رسالة فی التوحید و النبوة و الولایة، به تصحیح سیّد جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱، ص٦.

اتفاقی برای من رخ خواهد داد؟ آیا من می‌توانم بـه شـناخت خداونـد و حقـایق عـالَم برسم؟ برای این منظور چه باید بکنم؟

این سؤالات را در دو دسته می‌توان طبقه‌بندی کرد. یکی مربوط به «قـوس نـزول» و دیگری مربوط به «قوس صعود» است. در «قـوس نـزول»، دربـارهٔ «از کجـا آمـده‌ام؟» و قوس صعود، دربارهٔ «به کجا می‌روم؟» بحث می‌شود. «قوس نزول»، سفر از وحـدت بـه کثرت است و «قوس صعود» سفر از کثرت به وحدت. در قوس نزول، مـی‌خـواهیم بـه این سؤالات پاسخ دهیم که از کجا آمده‌ایم و چـرا و چگونـه بـه ایـن عـالَمِ کثـرت پـا نهاده‌ایم. چگونه و به چه ترتیب خداوندِ احدِ واحد، این کثرات را متجلّی کـرده اسـت. آیا این کثرات، دارای مراتب و شئوناتی است؟ دلیل به وجـود آمـدن کثـرت چـه بـوده است؟ ما در کجای هستی ایستاده‌ایم؟ جایگاه انسان در نظام هستی چیست؟ و سؤالاتی از این دست.

در «قوس صعود»، آدمی در تلاش است که به اصـل و مبـدأ خـود کـه همـان عـالَمِ وحدت باشد، بازگردد. اما چگونه می‌تواند به اصل خود بازگردد؟ چه مسیر و راهـی را باید طی کند؟ چه منزلها و خطراتی در این سفر روحانی پیش رو دارد؟ انتهـای ایـن راه چیست؟ چه کارهایی را برای رسیدن به مقصود باید انجام دهد و چـه اعمـالی را بایـد ترک کند؟ کدام راه و روش برای رساندن او به مقصـد، نزدیـک‌تـر و بهتـر اسـت؟ آیـا اساساً انسان قابلیّت رسیدن به غایت هستی را دارد؟ غایـت نهـایی انسـان کجاسـت؟ و سؤالاتی از این دست.

علم عرفان، علمی است که به دنبال پاسخ دادن به ایـن سـؤالات اسـت. یعنـی علـمِ شناختِ حقیقی مبدأ و معاد انسان.

عرفان، علم شناخت وجود و هستی است. عرفان، علمِ شـناختِ اوّل و آخِـر اسـت. عرفان، علمِ پی بردن به اسرار هستی است. عرفان، علمِ شناختِ خـود، خـدا، هسـتی و کشف حقیقتِ رابطهٔ بین خدا و هستی است. عرفان، علم به باطنِ دیـن اسـت. عرفـان، علمی است که به انسان می‌آموزد، چگونه به غایت کمـال وجـودی خـود دسـت یابـد. عرفان، علمِ رسیدن به «حق‌الیقین» است.

در یک تقسیم‌بندی دیگر، عرفان را به «نظری» و «عملی» تقسیم بندی کـرده‌انـد کـه البته این نامگذاری چندان دقیق نیست. اما می‌توان گفت که عرفان نظری بیشتر با قـوس

نزول و عرفان عملی بیشتر با قوس صعود در ارتباط است. یعنی در عرفان نظری، بیشتر از چگونگی پدید آمدن کثرت از وحدت، مراتب وجود و حقیقت هستی بحث می‌شود و در عرفان عملی، بیشتر به اعمال و افعالی که می‌تواند سالک را از کثرت به عالم وحدت متّصل گرداند و غایت وجودی انسان، سخن به میان می‌آید.

باید دانست که عارفان را نمی‌توان به عارف نظری و عملی تقسیم کرد، زیرا هر عارفی، هم اهل نظر است و هم اهل عمل، و این تقسیم‌بندی بیشتر برای تفکیکِ مباحث قوس نزول و صعود در عرفان مطرح شده است. اما به هر حال، در کتابهای عرفانی به کتبی که بیشتر به «قوس نزول» پرداخته‌اند، «عرفان نظری» و به کتبی که بیشتر به «قوس صعود» پرداخته‌اند، عرفان عملی، اطلاق شده است. از آنجا که ابن‌عربی و شارحان او، در آثارشان بیشتر به مباحث قوس‌نزول پرداخته و سعی کرده‌اند که به صورت طبقه‌بندی شده و منظّم این نظریات را بیان کنند؛ به آثارشان، عرفان نظری اطلاق شده؛ و از دیگر سو، به آثار عارفان ایرانیِ قبل از ابن‌عربی، مثل سنایی و عطار، عرفان عملی گفته‌اند.

باز هم متذکّر می‌شویم که این بدان معنی نیست که در آثار ابن‌عربی و شارحان او از اعمال و رفتار آدمی در مسیر رسیدن به کمال بحث نشده باشد و یا در آثار عارفان ایرانی، همچون سنایی و عطار، دربارهٔ قوس‌نزول و چگونگی پدیدار شدن کثرت از وحدت، سخن به میان نیامده باشد. هم ابن‌عربی و شارحان او از مراتب سلوک تا فنا بحث کرده‌اند و هم امثال سنایی و عطار از چگونگی آفرینش، وحدت وجود و مراتب هستی سخن گفته‌اند.

تفاوت در آنجاست که ابن‌عربی و شارحان او سعی کرده‌اند که مباحث عرفانی را به صورت طبقه‌بندی شده و منسجم‌تر و در قالب اصطلاحات خاص و به صورت آکادمیک و مَدْرسی بیان کنند و برای هر یک از مباحث عرفانی، دلایل عقلی، فلسفی و منطقی اقامه نمایند، اما این موضوعات در ادبیات عرفانی فارسی به شکل پراکنده و غیر

طبقه بندی شده بیان شده است.[۱] علاوه بر این که تمرکز ابن‌عربی و شارحان او بیشتر بر قوس‌نزول است. به همین دلیل، به آثار ایشان «عرفان نظری» اطلاق شده‌است. هر چند همان‌گونه که عرض شد این نامگذاری چنان دقیق نیست و شبهه‌انگیز است.

هنر ابن‌عربی و شارحان او این بوده است که مسائل عرفانی را به صورت طبقه‌بندی شده، منسجم و نظام‌مند درآورده‌اند. کار ایشان سبب شد که عرفان، صبغهٔ علمی‌تری به خود بگیرد؛ چرا که ایشان نشان دادند که تجربیات عارفان، فقط یک دریافت شخصی نیست و با ملاک و ابزارهای عقلی، فلسفی و منطقی قابل بررسی است. علاوه بر این، با عرضه دادن تجربیات عرفانی به شرع(قرآن و احادیث)، نشان دادند که علم عرفان، با اصول شریعت منطبق است.

موضوع علم عرفان

با توجّه به آنچه عرض شد، می‌توان گفت که موضوع علم عرفان، «حق‌تعالی» است. والبته از دیدگاه عارفان، «حق‌تعالی»، تنها وجودِ حقیقی در هستی است و کثرات، فقط جلوه، شأن، تَعَیُّن و نمودی از آن وجوداند. به همین دلیل، برخی دیگر معتقدند که موضوع علم عرفان، «وجود» و یا «وجود من حیث هو هو» و یا «وجودِ مطلق» و «مطلقِ وجود» است . و البته عارفان با صراحت، وجود را مساوق حق‌تعالی قرار می‌دهند؛ چنان که ابن‌عربی گفته است: «ما فِی الوُجودِ اِلّا هُوَ»[۲] و یا «إنَّ الوُجودَ لَیسَ إلّا اللهُ».[۳]

قونوی در مورد موضوع علم عرفان این‌گونه می‌گوید: «فموضوعه الخصیص به وجود الحق سبحانه».[٤] یعنی: موضوع خاص علم عرفان، وجود حق، سبحانه، است.

از آنجا که موضوعِ علمِ عرفان، حق‌تعالی است، آن‌را عالی‌ترینِ علوم دانسته‌اند؛ چرا که شرافتِ هر علمی به موضوع آن است و از آنجا که حق‌تعالی، عالی‌ترین و

---

۱. البته عارفان ایرانی، چون سنایی، عطار و مولوی نیز شیوهٔ خاصّ خود را دارند که همان شیوهٔ داستان‌گویی و آموزشِ عرفان در زبان حکایت و قصّه است. پیداست که این شیوه برای آموزش همگانیِ عرفان بسی پسندیده‌تر و راحت‌تر است، اما ایرادش آن است که به صورت طبقه‌بندی شده و اصطلاح‌مند درنیامده است.

۲. محیی‌الدین ابن‌عربی، **الفتوحات المکّیه**، بیروت، دار صادر، بی‌تا، ج۲، ص۳٦۷. (در وجود، جز او نیست).

۳. همان، ج۲، ص٥٤۳. (همانا وجود، چیزی جز خدا نیست).

٤. صدرالدین قونوی، **مفتاح‌الغیب**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیّه، ۲۰۱۰م، ص ٦.

شریف‌ترین موضوع است، پس علمی نیز که به بحث دربارهٔ وصول بـه آن مـی‌پـردازد، همین خصوصیّت را دارد. ابن تُرکه در کتاب تَمهیدالقَواعد این موضـوع را بـه صـورت مفصّل شرح و تبیین کرده است.[۱] قیصری نیز همین نظر را دارد؛ چنانکه می گوید: «فَهـذا الْعِلْمُ اَشْرَف مِنْ جَميعِ الْعُلومِ و اَعَزّها لِشَـرَفِ مَوضُـوعِهِ و عِـزّةِ مَسـائِلِه».[۲] یعنـی: علـم عرفان، شریف‌ترین علم‌هاست و این، به دلیلِ شرافتِ موضوع و مسائلِ آن است.

مسائلِ علم عرفان

از آنجا که موضوع علم عرفان، ذاتِ حق‌تعالی اسـت، مسـائل اصـلی آن عبارتنـد از بیانِ مظاهرِ اسماء و صفات حق‌تعالی. یعنی به این مسائل می‌پردازد که چگونـه آن ذاتِ واحَد، متجلّی گشته و کثرات از او پدیدار شده‌اند و چگونه مجـدداً ایـن کثـرات بـه آن وجود باز می‌گردند. از آنجا که هستی، از دیدگاه عارفان، چیـزی جـز مظـاهر اسـماء و صفات الهی نیست؛ بنابراین، می‌توان گفت که همهٔ عـالَم در زمـرهٔ مسـائلِ علـم عرفـان محسوب می‌شود.

داوود قیصری این موضوع را این‌گونه بیان داشـته اسـت: «و مَسـائِله كيفيَّـة صُـدورِ الْكَثْرَة عَنها و رُجوعها إلَيْها و بَيان مَظـاهِرِ الْاَسْـماءِ الْإلهيّـه و النُّعـوتِ الرَّبانيّـه».[۳] یعنـی: علم عرفان، عبارت است از چگونگی صدور کثرت از حق‌تعالی و چگـونگی بازگشـت این کثرت به او، و بیان و توضیحِ مظاهر اسماء و صفات ربّانی.

علاوه بر این، موضوعاتِ مرتبط با سیر و سلوک در قوس صعود نیز، از دیگر مسائل عرفان محسوب می شود؛ چنان‌که قیصری در مورد مسائل علم عرفان ادامه می‌دهـد: «و بَيان كَيفيَّة رُجُوع اَهل اللّه اِلَيه و كَيفيَّة سُلُوكهم و مجاهداتهم و رياضـاتهم و بَيـان نتيجـة كُلّ مِن الْأعْمال و الْأفْعال و الْأذكار...».[٤] یعنی: از دیگـر مسـائل علـم عرفـان، چگـونگیِ

۱. ر.ک: صائن الدین علی بن ترکه، **تمهیدالقواعد**، تصحیح سیّد جلال الـدین آشـتیانی، تهـران، انتشـارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰، ص ۱۱.

۲. داود بن محمود قیصری، **رسائل قیصری**، رسالة فی التوحید و النبوة و الولاية، ص٦.

۳. همانجا.

٤. همانجا.

بازگشت اهل‌الله به او و چگونگی سلوک، مجاهدات، ریاضت‌ها و تبیینِ نتیجهٔ همهٔ اعمال، کردار و اذکارِ سالک است.

مبادی علم عرفان

برای طرح و حلّ مسائل هر علمی، نیاز به یک سلسله شناخت‌های قبلی وجود دارد که به آنها «مبادی» علم اطلاق می‌شود. مبادی یا تصوّری‌اند و یا تصدیقی. در علم عرفان نیز مبادی‌ای وجود دارد که عبارتند از معرفتِ حدّ علمِ عرفان، فایدهٔ علمِ عرفان و تعدادی اصطلاحات خاص عرفانی که برای درک جهان‌بینی عرفانی، دانستن آنها لازم است: «و مَبَادِیه مَعرفة حَدِّهِ و فایدته و اِصْطِلاحاتِ الْقَوم فیهِ و ما یُعْلَمُ حَقیَّته بالبَدیهیه لِیُبْتَنی عَلَیهِ الْمَسائل»[1] یعنی: مبادی علم عرفان عبارتند از معرفت حدِّ آن و درک فایده‌اش و شناخت اصطلاحات قوم و معرفت یک عده حقایق بدیهی که مبنای مسائل غیربدیهی این علم‌اند.

در مورد معرفت حدّ علم عرفان و فایدهٔ آن سخن گفته شد که غایتِ آن شناخت ذات و صفات خدا و پی بردن به حقیقتِ وجود است. علم عرفان، علمی است که آدمی به واسطهٔ آن می‌تواند به عالی‌ترین درجهٔ وجود که همان معرفت، وصال و یگانگی با حق‌تعالی است، دست یابد. علم عرفان، علمی است که «علم‌الیقین» را به «حق‌الیقین» تبدیل می‌کند و خبر را با مشاهده، جایگزین می‌نماید.

برای ورود به علم عرفان، دانستن مقداری از اصطلاحات خاص عارفان لازم و ضروری است؛ چرا که هر علمی زبان خاص خود را دارد و اگر علم‌آموز، اصطلاحات آن علم را نداند، راه به معانی آن نخواهد برد. از این‌روست که در این کتاب نیز فصلی به اصطلاحات عرفانی و دلیل به وجود آمدن آنها، اختصاص داده شده است که در آنجا به صورت مفصل‌تر به این موضوع خواهیم پرداخت.

علاوه بر این، در هر علمی، نیاز به مقداری مفاهیم بدیهی است تا به واسطهٔ آنها بتوان به درک مفاهیم غیربدیهی نائل آمد. به عنوان نمونه، حقیقتِ هستی و وجود، در زمرهٔ بدیهیاتِ علم عرفان به شمار می‌رود و به همین دلیل، گفته‌اند که علم عرفان از

---

۱. **رسائل قیصری**، رسالة فی التوحید و النبوة و الولایة، ص ٦.

علوم دیگر روشن‌تر است؛ چرا که پایهٔ علوم دیگر، مثل فلسفه و منطق، بر یک مبنای ذهنی استوار است، اما علم عرفان بر یک مبنای عینی و بدیهی.

شریعت، طریقت، حقیقت، معرفت

همانگونه که عرض شد، عرفان مغز و لُبّ و باطن دین است. و قاعدتاً باطن و مغز هرچیز با ظاهر آن چیز، تعارضی نخواهد داشت. اما گاه، مشاهده شده است که در طول تاریخ عرفان و تصوّف، برخی از اهل شریعت با اهل عرفان و تصوّف به مخالفت برخاسته‌اند. در ادامه، به بحث پیرامون این مسأله می‌پردازیم که آیا واقعاً تعارضی بین شریعت، طریقت و حقیقت، وجود دارد و یا مشکل از جای دیگر ناشی می‌شود.

از دیدگاه محقّقان برجستهٔ عرفان، تباین و تعارضی بین شریعت و طریقت و حقیقت وجود ندارد و اگر تعارضی به وجود آمده، محصول اختلافِ مراتب و عدم درک این موضوع بوده است. در واقع شریعت، طریقت و حقیقت مراتبی‌اند که سالک برای رسیدن به معرفت باید طی کند و البته در هر یک از این مراتب، سطح آگاهی و شناخت او از هستی با سطح قبلی متفاوت خواهد بود، اما تعارض و تباینِ ذاتی، بین این سطوح نیست.

در روایتی نورانی از حضرت رسول(ص) این مراتبِ رسیدن به معرفت و این‌که تباینی بین آنها نیست، به زیبایی بیان شده است و به نظر می‌رسد، درک صحیح این روایت، به شبهات این بحث پایان می‌دهد.

حضرت رسول(ص) فرمودند: «الشَّرِیعَةُ أَقْوَالِی وَ الطَّرِیقَةُ أَفْعالِی وَ الْحَقِیقَةُ أَحْوَالِی وَ الْمَعْرِفَةُ رَأسُ مَالِی».[۱] یعنی: شریعت، سخنان من است، و طریقت، افعال من است، و

---

۱. محمّد بن زین‌الدّین علی بن ابی‌جمهور احسائی، **عوالی اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة**، تصحیح مجتبی عراقی، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱٤۰۵ ه.ق، ج ٤، ص ۱۲٤؛ حسین بن محمد تقی نوری(محدث نوری)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم، مؤسسهٔ آل البیت علیهم السلام، ۱٤۰۸ ق، ج۱۱، ص ۱۷۳؛ عزیزالدین نسفی، **الإنسان الکامل**، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸٦، ص٧٤؛ سید حیدر آملی، **أنوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة**، تصحیح سیّد محسن موسوی تبریزی، قم، انتشارات نور علی نور، ۱۳۸۲، ص۲۱.

حقیقت، احوال من است و معرفت، رأسِ سرمایه و دارایی من است.

طبق این روایت نورانی، شریعت، طریَقت و حقیقت از هم جدا نیستند؛ بلکه سه مرتبه و سه نور از یک حقیقت‌اند که همان حقیقتِ انسانِ کاملِ محمّدی باشد، اما این حقیقت، دارای مراتبی است.

شریعت، سخنان حضرت است. یعنی مجموعه‌ای از اقوال و سفارشات و اوامر و نواهی‌ای که از زبان مبارک حضرت رسول(ص) صادر شده است. همهٔ اشخاص، قادر به شنیدن این سخنان‌اند، اما باید دید که آیا هر کسی به این دستورات عمل نیز می‌کند؟

طریقت، مجموعهٔ اعمال و رفتار حضرت رسول(ص) است. یعنی آنچه برای رسیدن به مقصود، از قول به عمل درآید، طریقت نامیده می‌شود. پیروی از طریقت، یعنی کردار حضرت رسول(ص)، دشوارتر از پیروی از سخنان اوست؛ چرا که هر کسی به معنای واقعی کلمه، اعمال و رفتار او را نمی‌داند و یا قادر به انجام آن رفتار نیست.

اما حقیقت، از این نیز بالاتر است؛ چرا که احوال درونی حضرت رسول(ص) است و از این احوال، جز خود حضرت و یا کسانی که به وحدت نوری با آن جناب رسیده‌اند، کسی اطلاعی نمی‌تواند حاصل کند. در مرتبهٔ حقیقت است که معرفت به معنی اَخَصّ و اتمّ آن روی می‌نماید.

با یک مثال ساده می‌توان این سه مرتبه را توضیح داد. فرض بفرمایید که شما تا کنون «آتش» را ندیده‌اید و شناختی از آن ندارید.

شخصی به شما از خصوصیّاتِ آتش خبر می‌دهد و شما به نوعی شناخت از آتش دست می‌یابید که از طریق «شنیدن» حاصل شده است. اگر چه شما به نوعی از آگاهی به آتش دست یافته‌اید، ولی شناخت شما کامل نیست.

یک روز به طور اتّفاقی آتش را می‌بینید و با «دیدن» آتش به شناخت بالاتری از آن دست می‌یابید که بسیار برتر از شنیدن است.

در مرحلهٔ بعد، دست شما با آتش برخورد می‌کند و می‌سوزد. این «سوختن»، معرفت شما را به آتش کامل می‌کند و شما با تمام وجود، حقیقتِ آتش را درک می‌کنید.

این سه مرحلهٔ شناختِ آتش، یعنی «شنیدن»، «دیدن» و «سوختن» می‌تواند مثالی باشد از سه سطحِ آگاهی در «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت». اگرچه هر سهٔ اینها

مراتبی از یقین‌اند، اما درجهٔ آنها با هم متفاوت است. یکی یقینی است علمی: «علم‌الیقین»، دیگری، یقینی است عینی: «عین الیقین» و آن دیگر، یقینی است حقیقی: «حق‌الیقین». به این سه مرتبه، در قرآن نیز اشاره شده است.[1]

خلاصه این مطالب به صورت جدول زیر قابل نمایش است:

	شریعت	طریقت	حقیقت	معرفت
حدیث پیامبر	الشَّرِیعَةُ أقْوَالِی	الطَّرِیقَةُ أفعالِی	الْحَقِیقَةُ أحْوَالِی	الْمَعْرِفَةُ رَأْسُ مَالِی
اصطلاحات قرآنی	علم‌الیقین	عین‌الیقین	حق‌الیقین	معرفةالله
مثال آتش	شنیدن	دیدن	سوختن	معرفت به آتش

بنابراین، به طور خلاصه، می‌توان گفت که اگرچه شریعت، طریقت و حقیقت تجلّیات سه‌گانهٔ یک وجودند، اما در هر مرتبه، شناخت و آگاهی بالاتری دست می‌دهد که برای مرتبهٔ پایین‌تر قابل درک نیست و همین عدم درکِ مرتبهٔ بالاتر، ممکن است به شکل انکار و تعارض بروز کند. مثلاً کسی که هنوز «آتش» را از طریق خبر و «شنیدن» شناخته است، منکر کسی بشود که به مرتبهٔ «دیدن» آتش دست یافته و تعاریف او از آتش را نپذیرد. به همین ترتیب، کسانی که هنوز در مرتبهٔ شریعت هستند، ممکن است درک سخنان اهل طریقت و حقیقت برایشان دشوار و دیریاب و بلکه خلاف شرع باشد، در صورتی‌که آنها از مرتبه‌ای بالاتر و نزدیک‌تر به حقیقت سخن می‌گویند.

مثال روشن برای این قضیه، «سلمان» و «ابوذر» هستند. دو شخصیت بزرگوار و برجسته از صحابهٔ حضرت رسول(ص) که در صداقت و درستی هیچ‌کدام از آنها شکی نیست. اما از امام معصوم نقل شده است که: «وَ اللَّهِ، لَوْ عَلِمَ أبُوذَرٍّ مَا فِی قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَه، وَ لَقَدْ آخَی رَسُولُ اللَّهِ(ص) بَیْنَهُمَا».[2] یعنی: به خدا سوگند، اگر ابوذر می‌دانست آنچه در دل سلمان بود؛ او را می‌کشت، در صورتی که پیغمبر(صلّی اللّه علیه و آله)

---

۱. **قرآن مجید**، سوره تکاثر، آیه ۵؛ سوره الحاقه، آیه ۵۱؛ سوره حجر، آیه ۹۹.

۲. محمّد بن یعقوب کلینی، **الکافی**، به تصحیح علی اکبر غفاری و محمّد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ١٤٠٧ه.ق، ج۱، ص۴۰۱؛ محمّدباقر مجلسی، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ١٤٠٤ه.ق، ج۲، ص۱۹۰؛ در روایت دیگر: «لَوْ عَلِمَ أبُوذَرٍّ مَا فِی قَلْبِ سَلْمَانَ لَکَفَرَه». یعنی: اگر ابوذر می‌دانست آنچه در دل سلمان بود؛ او را تکفیر می‌کرد. (محمد محسن فیض کاشانی، **الوافی**، اصفهان، انتشارات کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی(ع)، ١٤٠٦ه.ق، ج۱، ص۱۱)

میان آن دو برادری برقرار کرد.

این سخن، بوضوح اختلاف مراتب و درجات وجودی انسانها را نشان می‌دهد. یعنی سلمان به درجه‌ای از شناخت و معرفت و سطح آگاهی دست یافته که برای ابوذر به هیچ‌وجه قابل تصوّر و پذیرش نیست و اگر سلمان اسراری را که به آنها پی برده، برای ابوذر بیان کند، با مخالفت شدید ابوذر مواجه خواهد شد تا آنجا که ابوذر می‌پندارد سلمان، کفر می‌گوید. این روایت، واقعاً جای دقّت و تأمّل فراوان دارد.

در داستان خضر و موسی نیز که در قرآن مجید (سورهٔ کهف، آیات ۶۰ – ۸۱) ذکر شده است با همین موضوع مواجه می‌شویم. با آن‌که حضرت موسی(ع) از پیامبران اولوالعزم الهی است، اما در برابر خضر و کارهای او لب به اعتراض می‌گشاید و از اسرار آن اعمال بی‌اطلاع است.

خلاصهٔ این داستان قرآنی، از این قرار است که حضرت موسی(ع) که از پیامبران عظیم‌الشأن و اولوالعزم الهی است به اذن حق‌تعالی با یکی از بندگان راستین خدا که در تفاسیر نام او را «خضر» دانسته‌اند، ملاقات می‌کند. حضرت موسی(ع) از حضرت خضر(ع) تقاضای همنشینی و همراهی می‌کند و خضر(ع) به این شرط که موسی(ع) بر کارهای او اعتراض نکند، همراهی او را می‌پذیرد و با هم راهی سفر می‌شوند. در ضمن سفر، خضر(ع) کارهایی انجام می‌دهد که موسی(ع) با وجود آن که می‌داند مقام خضر(ع) از او برتر است، نمی‌تواند در برابر این اعمال سکوت کند و همین امر، باعث می‌شود که خضر(ع) از موسی(ع) جدا شود.

نقل شده است که حضرت موسی به پروردگار عرض کرد که بارالها، اگر در میان بندگان تو عالم‌تر از من هست، مرا به سوی او راهنمایی کن؟ خداوند فرمود: عالم‌تر از تو خضر است. موسی گفت: کجا به او برسم؟ خداوند فرمود: یک ماهی بردار و به ساحل دریا برو، هر جا ماهی زنده شد و رفت، همانجا خضر را خواهی یافت.

در آن مکان، موسی، خضر را می‌یابد و تقاضا می‌کند که تحت تعلیمات او قرار بگیرد. خضر به موسی می‌گوید که تو طاقت همراهی با من و درک اسرار الهی‌ای را که من حمل می‌کنم، نداری، اما موسی با اصرار خواستهٔ خود را تکرار می‌کند. خضر با این شرط که موسی تا آن هنگام که خودِ او توضیح نداده است، سؤالی – در مورد کارهایی که خضر انجام می‌دهد– نپرسد، موسی را به شاگردی می‌پذیرد. آنها با هم سوار

کشتی‌ای می‌شوند و خضر آن را سوراخ می‌کند. موسی با دیدن این عملِ خضر بر او اعتراض می‌کند و عمل او را کاری ناشایست می‌نامد. خضر قول و قرار میان خود با او را یادآور می‌شود و می‌گوید آیا نگفتم که تو تحمّل همنشینی و درک کارهای مرا نداری؟ موسی از اعتراض نابجای خود عذرخواهی می‌کند و از خضر می‌خواهد که او را ببخشد و بر او سخت نگیرد. بنابراین، مجدداً موسی و خضر به راهشان ادامه می‌دهند.

در بین راه به نوجوانی برمی‌خورند و خضر او را به قتل می‌رساند. موسی با دیدن این عمل خضر برمی‌آشوبد و او را به دلیل قتل انسانی بی‌گناه مؤاخذه می‌کند. خضر به موسی می‌گوید که گفتم تو قدرت همنشینی و همراهی مرا نداری! موسی باز هم عذرخواهی می‌کند و می‌گوید که از این پس، اعتراضی بر کارهای تو نخواهم کرد و اگر باز هم مرتکب این کار شدم، دیگر با من همراهی نکن.

آنها به راهشان ادامه می‌دهند تا به شهری می‌رسند که مردمِ خوبی ندارد. در آنجا خضر به بازسازی دیواری که در حال فروپاشی است، می‌پردازد. باز هم موسی به این کار خضر اعتراض می‌کند که چرا در چنین مکانی، بدون مزد، این عمل را انجام می‌دهی؟ در این هنگام، خضر به موسی می‌گوید: اینک دیگر زمان جدایی ما فرا رسیده است؛ زیرا ثابت شد که تو قدرت همنشینی با مرا نداری، اما قبل از جدا شدنمان، اسرار کارهایی را که انجام داده‌ام برایت خواهم گفت.

راز سوراخ کردن کشتی این است که آن کشتی متعلّق به انسانهای بینوایی بود که در دریا با آن کار می‌کردند، اما پادشاه ظالم آن منطقه به زور کشتی‌های سالم را مصادره می‌کرد و من با معیوب ساختن کشتی، باعث شدم که کشتیِ آنها در امان بماند. آن نوجوان نیز فرزند پدر و مادری مؤمن و نیکوکار بود که ممکن بود آنها را به کفر و طغیان بکشاند و من به اذن و ارادهٔ الهی آن کار را انجام دادم و از خداوند خواستم که فرزندی پاک و مهربان به آنها بدهد. آن دیوار نیز که آن را بازسازی کردم، محل پنهان شدن گنج دو پسربچهٔ یتیم بود که پدرشان فردی صالح و با ایمان بود و به وسیلهٔ این کار، گنج آنها تا زمانی که خودشان به سن بلوغ برسند، برایشان محفوظ خواهد ماند.

خضر در انتها، برای موسی توضیح می‌دهد که هیچ‌یک از این کارها را به ارادهٔ خود انجام نداده و همگی به اذن حق‌تعالی صورت پذیرفته و یا آنکه فاعل حقیقی، خود

خداوند بوده است و او تنها مجلای ظهورِ افعال الهی بوده: «وَ ما فَعَلْتُهُ عَنْ اَمْری».[۱]

در این آیات، خداوند به صراحت این موضوع را بیان می‌کند که گاه بندگان برجسته و والامرتبهٔ او کارهایی را انجام می‌دهند که حتّی پیامبران برجسته‌ای چون موسی کلیم‌الله(ع)، نیز از درک اسرار آن عاجزند، چه رسد به عوام‌النّاس.

این آیات بروشنی تفاوتِ مراتبِ سطح آگاهی و معرفت را نشان می‌دهد و ثابت می‌کند که ما نمی‌توانیم اعمال و رفتار اولیاءالله و کسانی که در مرتبهٔ حقیقتند را با افکار خودمان بسنجیم. پس، چه بسا از اولیاءالله اعمالی صادر شود که در چارچوبِ عقل بشری و ظاهرِ شرع، نگنجد، اما عین صواب و خواست حق‌تعالی باشد. چنان که موسی، رفتار خضر را در چارچوب عقل و شرع می‌سنجید، اما از اسراری که در پسِ این اعمال وجود داشت، بی‌خبر بود.

همین موضوع در طول تاریخ عرفان و تصوّف اسلامی منجر به برخی سوءتفاهم‌ها و تعارضات میان اهل شریعت و طریقت شده است و جدای از مسائل سیاسی و حسادت‌های برخی فقها به عارفان که در تکفیر ایشان دخیل بوده، اکثر تکفیرها به همین موضوعِ عدم درک مرتبهٔ بالاترِ شناخت برمی‌گردد.

حلاج‌ها، سهروردی‌ها و عین‌القضات‌های فراوانی به همین دلیلِ عدم درک شدنِ مراتب وجودی و سخنانشان، تکفیر شده و بر دار رفته‌اند. در صورتی که سخن ایشان، نه تنها خلاف شرع نبوده؛ بلکه باطن و عمق و مغز شریعت بوده است.

مثالی که عارفان برای بیان این موضوع، به کار می‌گیرند، مثال گردوست. گردویی را درنظر بگیرید که دارای پوست و مغزی است. شما برای آن‌که به مغز گردو برسید، باید از پوستهٔ آن بگذرید. عارفان، «حقیقتِ» دین را مغز گردو، «شریعت» را پوستِ گردو و «طریقت» را راهی می‌دانند که برای رسیدن به مغز گردو باید از پوست طی کرد. به قول شیخ محمود شبستری:

---

۱. **قرآن مجید**، سوره کهف (۱۸)، آیه ۸۲. (و من این کارها نه از پیش خود [بلکه به امر خدا] کردم).

شـــریعت، پوســـت، مغـــز آمـــد حقیقـــت   میـــانِ ایـــن و آن، باشـــد طریقـــت[۱]

اگرچه در اینجا شریعت، به عنوان پوست و حقیقت، مغز دین معرفی شده است؛ اما نکته آنجاست که تا پوست گردو نباشد، مغز گردو به عمل نمی‌آید. پس، راه رسیدن بـه حقیقت از شریعت می‌گذرد و به همین دلیل است که اکثر قریب به اتفاقِ عارفان، التـزام به شریعت را حتّی بعد از وصول به حقیقت، لازم می‌شمارند. علاوه بر اینکـه معتقدنـد سیر و سلوک راستین حتماً از طریق شریعت طـی خواهـد شـد و عمـل بـه دسـتورات شریعت و ترکِ نواهی آن را رمز موفقیّت در سلوک الی‌الله می‌دانند.

سرچشمه‌های تصوّف و عرفان اسلامی

در این مورد، بحث‌های بسیاری در میان محققین عرفان اسلامی و عرفان پژوهان در گرفته است که ریشه‌ها و سرچشمه‌های تصوّف و عرفان اسـلامی از کجاسـت؟ برخـی براساس شباهت‌های ظاهری بین اندیشه‌های عرفا با دیگـر نحلـه‌هـای تفکّـری و دینـی حدس زده‌اند که ممکن است سرچشمهٔ تصوّف و عرفان اسلامی آیین بودا، آیین یهـود، آیین مسیحیت، آیین زردشت و یا اندیشه‌های متفکّران یونان باستان، باشد. ضمن احترام به این پژوهشگران، باید گفت فرض چنین سرچشمه‌هایی برای عرفـان اسـلامی کـاملاً اشتباه و به دور از تحقیق و نشان دهندهٔ عدم آگاهی از روح اندیشه‌های عارفان مسلمان است.

بدون شک، سرچشمهٔ اصلی تصوّف و عرفان اسلامی، آیین اسلام و تعالیم آن است. تعالیمی که در قرآن مجید، سخنان پیامبر اسلام(ص) و سایر بزرگـان دیـن اسـلام بیـان شده است.

دلیل این کـه برخـی از محققـان، سرچشـمهٔ عرفـان اسـلامی را آیـین‌هـای مـذکور دانسته‌اند، وجود شباهت‌هایی است که بـین اندیشـه‌هـای ایشـان وجـود دارد. بـه نظـر می‌رسد که این استدلال، عاری از تعمّق باشد؛ زیرا هر مشابهت و همسـانی‌ای دلیـل بـر وام گرفتن یکی از دیگری نیسـت. مـثلاً شـباهتهای بسـیار زیـادی بـین آیـین اسـلام و

---

۱. شیخ محمود شبستری، **گلشن راز**، با مقدمه و تصحیح کاظم دزفولیـان، چـاپ دوم، تهـران، انتشـارات طلایـه، ۱۳۸٤، ص٦٤.

آیین‌های یهودیت و مسیحیت وجود دارد، آیا باید نتیجه گرفت که آبشخور دین اسلام ادیان دیگر است؟

بدیهی است که وقتی همهٔ ادیان از سوی خدایِ واحد تشریع شده‌اند، ممکن است شباهت‌های بسیار زیادی در اصل و اساس و حتی ظاهر مناسک آنها باشد، اما این شباهتها دلیل بر وام گرفتن یکی از دیگری نیست.

در مورد عرفان نیز قضیه همین‌گونه است. عرفان، رسیدن به باطن و مغز دین است و طبیعی است که حقیقت، امری واحد است. پس، اگر کسی در دین اسلام به حقیقت برسد، همان سخنی را می‌گوید که مثلاً آن کسی که به باطن و مغز آیین مسیح رسیده است، بیان کرده. و این مشابهت، به هیچ روی، دلیلی برای وام گرفتن یکی از دیگری نیست.

البته نمی‌توان منکر این قضیه شد که ادیان و فرهنگ‌ها بر روی همدیگر تأثیراتی داشته‌اند و چه بسا در اثر تعاملات فرهنگی، اجتماعی، نظامی و جز آنها، که بین دو آیین یا دو مذهب و یا دو مکتب عرفانی، برقرار شده، هر یک بر دیگری تأثیراتی گذاشته و یا چیزی از دیگری اخذ کرده‌اند. اما این تعاملات و تأثیر و تأثّرها به معنی این نیست که یکی از این دو، حتماً سرچشمهٔ آن دیگری است.

در مورد عرفان اسلامی نیز وضع به همین منوال است. بدون شک، عارفان مسلمانان هم بر فرهنگ جوامع هم‌جوار تأثیراتی گذاشته و هم از ایشان تأثیراتی پذیرفته‌اند، اما ریشه، اساس و سرچشمهٔ تعلیمات عارفان مسلمان را باید در خود اسلام و تعالیم آن جستجو کرد و ما در فصل آینده نشان خواهیم داد که مسائلی همچون «وحدت وجود»، «مراتب وجود» و «انسان کامل» همگی برگرفته از آیات قرآن و احادیث حضرت رسول(ص) و ائمه معصومین(س) است.

نسبتِ بینِ عرفان اسلامی و تصوّف

یکی دیگر از موضوعات مطرح شده در بین پژوهشگرانِ عرفان و تصوّف این بحث است که آیا «عرفان اسلامی» و «تصوّف» یکی هستند و یا با هم متفاوت‌اند. بین محققان در این زمینه، اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد.

واقعیت آن است که «عرفان» به معنی شناختِ حقیقت و راه‌یابی به باطنِ دین، یک مفهوم عام است و مخصوص دین اسلام و مسلمانان نیست و در همهٔ ادیان و آیین‌های الهی، عدّه‌ای بوده و هستند که به مغز و باطنِ آن دین رسیده و به عنوانِ عارفانِ دین خود، شناخته شده‌اند. به عنوان نمونه، یهودیانی را که از طریق آموزه‌های دین یهود، به باطن و حقیقت دین خود دست یافته‌اند- و یا لااقل چنین ادعای دارند- «عارف یهودی» یا «کابالاسیت» نام داده و به طریقت آنها «عرفان یهودی» یا «کابالا»، اطلاق شده‌است.

به مسیحیانی که از طریق آموزه‌های دین مسیح به شناخت بی‌واسطهٔ حق‌تعالی دست یافته‌اند، «عارف مسیحی» و به طریقهٔ آنها «عرفان مسیحیت» می‌گویند که خود دارای زیرشاخه‌ها و گروه‌هایی است.

به کسانی نیز که از طریق آموزه‌های دین مبین اسلام، به شناخت حقیقتِ دین و معرفت بی‌واسطهٔ از هستی و خداوند نائل آمده‌اند، «عارف مسلمان» یا «صوفی» و به طریقت آنها «عرفان اسلامی» یا «تصوّف» اطلاق می‌شده‌است.

طبق این تعریف، «تصوّف»، نام دیگر «عرفان اسلامی» است. پس، عرفان، یک معنی عام است که می‌تواند از طُرُق مختلف حاصل شود و به شیوه‌ای که کسب این معرفت را از طریق معارف دین اسلام توصیه می‌کند، «عرفان اسلامی» و یا «تصوّف» گفته می‌شود.

یعنی هر صوفی‌ای، عارف است؛ اما هر عارفی، صوفی نیست. به بیان دیگر میان عرفان به معنی عام و «تصوّف» به معنی خاص که همان «عرفان اسلامی» باشد، نسبت «عموم و خصوصِ مطلق» برقرار است.

طبق این تعریف، میان «عرفان اسلامی» و «تصوّف»، نسبت «تساوی» برقرار است. یعنی عرفان اسلامی و تصوّف دو نام برای یک مسمّا هستند.

در اکثر کتب قدیمی عرفانی، همچون کشف‌المحجوب هجویری، رسالهٔ قشیریه و سخنان عرفای نخستین و متون کلاسیک ادبیات عرفانی فارسی، این موضوع بخوبی قابل مشاهده است.

اما بحث به اینجا ختم نمی‌شود؛ زیرا در طول تاریخ، خصوصاً از دورهٔ صفوی به بعد، حاکمان، فقها و علما سعی کرده‌اند، تعریفی دیگرسان از عرفان و تصوّف ارائه

دهند و حساب عرفان اسلامی را از تصوّف جدا نمایند.

برخی از محققان برجسته، دلیل این موضوع را آن می‌دانند که در عصر صفویه، رئیس یکی از گروه‌های متصوّفه، با همکاری گروه‌های دیگر تصوّف، به عنوان پادشاه، بر مسند قدرت حکومت ایران می‌نشیند. اما بعد از رسیدن به قدرت – از آنجا که سایر گروه‌های تصوّف را مانعی بر سر راه قدرت مطلق خود می‌بیند– آنها را از میان برمی‌دارد و به جای آنها، به قدرت معنوی علمای شیعه رو می‌آورد و طریقهٔ ایشان را به عنوان مذهب رسمی کشور اعلام می‌دارد. بعد از آن نیز سعی می‌کند با یاری علما که آنها نیز – به دلایلی که در قسمت شریعت، طریقت، حقیقت ذکر شد– دل خوشی از عرفا نداشتند، بکلّی تصویری ناپسند از تصوّف در جامعه ایجاد کند. همین موضوع، فضا را بکلّی برای پیروان تصوّف در ایران تنگ می‌کند به طوری‌که برخی از گروه‌های برجستهٔ صوفیه، مجبور می‌شوند ایران را ترک کرده و راهی هندوستان شوند و یا در انزوای مطلق به سر ببرند.

از این پس، حاکمان و علما، که خود مدعی رسیدن به حقیقت و دست‌یابی به باطن دین و معرفت بودند، سعی کردند این‌گونه القا کنند که عرفان دارای دو جنبهٔ مثبت و منفی است، جنبهٔ مثبت آن‌را «عرفان اسلامی» و جنبهٔ منفی آن را «تصوّف» نامیدند، تا به این ترتیب، حساب کار خود را از صوفیان جدا کنند.

از این دوره به بعد، اندک اندک، «صوفی» و «صوفی‌گری» در جامعهٔ ایران، بار معنایی نسبتاً منفی‌ای به خود گرفت و حتّی امروزه نیز این بار معنایی منفی در بین عده‌ای از مردم وجود دارد.[1]

پس به طور کلّی می‌توان گفت که در اصل و اساس، تباینی بین «عرفان اسلامی» و «تصوّف» وجود ندارد و این دو با هم مترادفند، اما از عصر صفویه به بعد، سعی شده که بین عرفان اسلامی و تصوّف فرق نهاده شود.

از آنجا که در اصل قضیه، «تصوّف» همان «عرفان اسلامی» است، در این تحقیق، تمایزی بین این دو قائل نیستیم و آنها را مترادف هم درنظر می‌گیریم. هرچند به این

---

۱. سیدحسین نصر، **در جستجوی امر قدسی**، ترجمه سید مصطفی شهر آئینی، تهران، نشر نی،۱۳۸۵، ص ۲۹۰ به بعد.

موضوع اذعان داریم که در تاریخ تمدن «عرفان اسلامی» یا «تصوّف»، هم صوفیان راستین ظهور کرده‌اند و هم صوفی‌نمایانی بوده‌اند که این عنوان را مورد سوءاستفاده قرار داده‌اند و باید حساب این دو گروه را از هم جدا کرد.

صوفی و صوفی‌نما

در این موضوع هیچ شکی نیست که هر چیزِ اصیل و راستین، یک بدل دروغین و کاذب و مدّعی نیز خواهد داشت. به عنوان نمونه، چه بسیارند طبیبان حاذق و توانا که بدرستی بیماری‌های جسمانی انسانها را مداوا می‌کنند و البته هستند مدّعیانِ طبابت که تنها ادعای درمانگری دارند و دردی را درمان نمی‌کنند، به قول حافظ:

دردم نهفته بِه ز طبیبان مدعی　　　باشد که از خزانهٔ غیبم دوا کنند[1]

و به قول نظامی:

می‌باش طبیبِ عیسوی هُش　　　اما نه طبیبِ آدمی کُش

چه بسیارند دانشمندان راستین و چه بسیارند مدّعیان دروغین دانش؛ معلمان راستین و مدّعیان تعلیم؛ روحانیان راستین و مدّعیان دروغین روحانیّت و حتّی چه بسیار بوده‌اند کسانی که به دروغ ادّعای نبوّت و پیامبری کرده‌اند!

غرض آن‌که اگر در هر علم و گروه و دانشی، عدّه‌ای با نام آن گروه، دست به انجام اعمالی ناشایست زدند، این عملِ شیادان و مدّعیان، ربطی به اصل آن علم و آن گروه ندارد و فی‌المثل اگر عدّه‌ای در لباس طبابت، مردم را دچار بیماری کردند، لطمه‌ای به اصل علم طب و فایده و ارزش آن، وارد نمی‌شود.

در حوزهٔ عرفان اسلامی و یا تصوّف نیز وضع به همین منوال است. یعنی چه بسا بوده‌اند انسانهای شیاد و دروغگویی که در لباس عرفان و تصوّف، دست به کارهای ناشایست زده و یا آرای اشتباهی بیان داشته‌اند. و البته حضور این دسته از صوفی نمایان، همچون هر علم دیگری، اشکالی در اصل این علم وارد نمی‌کند.

جالب آنجاست که بدانید خود اهل عرفان و تصوّف، اوّلین منتقدان این صوفی

---

۱. شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، **دیوان حافظ**، به سعی سایه (هوشنگ ابتهاج)، چاپ چهارم، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۷٦، ص۱۸۹.

نمایان ریاکار بوده‌اند. اگرچه فقها و اهل شرع، انتقادهای فراوانی از صوفیه کرده‌اند، اما خود متصوّفه بیشترین انتقادات را از عارف‌نمایان و صوفی‌نمایان داشته‌اند. اکثر کتابهای عرفانی و دیوان‌های شعری اهل عرفان و تصوّف، مشحون است از انتقادات شدید از صوفی‌نمایان و مدّعیان دروغین این وادی.

تقریباً هیچ‌کس به اندازهٔ عارفانی چون سنایی، عطار، مولوی، حافظ، جامی، هجویری و امثال آنها، که همگی از مشاهیر عرفان‌اند، به نقد صوفی‌نمایان نپرداخته است. به عنوان نمونه، هجویری در کتاب کشف‌المحجوب، اهل تصوّف را به سه دسته تقسیم می‌کند:

«و اهل آن اندر این درجه بر سه قسم است: یکی صوفی، و دیگر متصوّف، و دیگر مُستَصوِف. پس، صوفی آن بود که از خود فانی بُوَد و به حق باقی، از قبضهٔ طبایع رَسته و به حَقیقتِ حقایق پیوسته. و متصوّف آن که به مجاهدت، این درجه را می‌طلبد و اندر طلب، خود را بر معاملتِ ایشان درست همی کند. و مُستصوِف، آن که از برای منال و جاه و حظّ دنیا خود را مانند ایشان کرده باشد و از این هر دو و از هیچ معنی، خبر ندارد. تا حدّی که گفته‌اند: مُستصوف به نزدیک صوفی از حقیری، همچون مگس بُوَد ... و به نزدیک دیگران، چون گَرگی پُر فساد، که همهٔ همّتش دریدن و لَختی مردار خوردن باشد».[1]

بنابراین، صوفیان و عارفان راستین از همان دوره‌های نخستین، متوجّه نفوذ برخی صوفی‌نمایان به طریقت عرفان شده و در صدد نقد این گروه بودند.

جناب سنایی نیز در نقد صوفیان ریاکار که قصد سوءاستفاده از این عنوان را داشته‌اند، این‌گونه گفته است:

مال یتیمان خوری، پس چله‌داری کنی؟! — راه مزن بر یتیم، دست بدار از چله
صوفی صافی شوی بر در میر و وزیر — صوف کنی جامه را تا ببری زان زَله[2]

---

۱. ابوالحسن علی‌بن عثمان هجویری، **کشف‌المحجوب**، به تصحیح محمود عابدی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش، ١٣٨٦، ص ٤٩.

۲. ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی، **دیوان سنایی**، به سعی و اهتمام محمّدتقی مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی، ١٣٦٢، ص ٥٩٤.

عطار نیشابوری نیز همواره صوفی‌نمایان ریاکار را مورد انتقاد قرار داده است:

آخر ای صوفیِ مُرقَع پوش لافِ تقوی مزن وَرَع مفروش
صورت خویش را مکن صافی یک زمان در صفای معنی کوش[1]

مولوی به صوفی‌نمایانی که با یاد گرفتنِ اصطلاحات عرفانی و ظاهرسازی قصد فریب مردم را داشته‌اند، این‌گونه تاخته است:

ای بسا زرّاق گولِ بی‌وقوف از ره مردان ندیده غیرِ صوف[2]
ره نمی‌داند قلاووزی کند جانِ زشتِ او جهانسوزی کند
حرف درویشان و نکتهٔ عارفان بسته‌اند این بی‌حیایان بر زبان
لافِ شیخی در جهان انداخته خویشتن را بایزیدی ساخته
خرده گیرد در سخن بر بایزید ننگ دارد از درون او یزید

شاه نعمت‌الله ولیّ، خطاب به صوفی‌نمایان ریاکار که فکر می‌کنند تنها با پوشیدن لباس اهل تصوّف، صوفی شده‌اند چنین می‌گوید:

ای که داری لباس فقر به بر هیچ داری ز حال فقر خبر؟
گر تو در بندِ جامهٔ صوفی کس به پشمینه کی شود صوفی
زهد در جامهٔ مُرَقَّع نیست کسوت فقر را بسی معنی است
هر که را سینه باصفا نَبوَد خرقه پوشیدنش روا نَبوَد![3]

کوتاه سخن آن‌که صوفیان راستین نیز متوجّه سوء استفادهٔ از این عنوان و لباس بوده‌اند و سعی داشته‌اند بین متصوّفهٔ حقیقی و جَهَلهٔ صوفیه، تمایز ایجاد کنند. بنابراین، لازم است محققان، پژوهشگران و طالبان حقیقی و بی‌غرضِ عرفان اسلامی نیز بین این دو گروه، تمایز قائل شده و حساب صوفی‌نمایان را از صوفیان و عارفان راستین، جدا کنند.

---

۱. فریدالدین عطار نیشابوری، **دیوان عطار**، تصحیح تقی تفضلی، چاپ یازدهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٨٤، ص ٣٥٩.

۲. صوف: لباس پشمی که صوفیه به تن می‌کرده‌اند.

۳. شاه نعمت‌الله ولی، **کلیات اشعار**، به کوشش جواد نوربخش، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات یلداقلم، ١٣٨٥، ص ٧٤٥.

وجه تسمیهٔ صوفی

در مورد این که چرا به عارفان مسلمان، «صوفی» اطلاق شده است و وجه تسمیهٔ آن، نظرات مختلفی وجود دارد. گروهی آن را مشتق از صفا و صفوت، عدّه‌ای مأخوذ از اصحاب صُفّه، برخی برگرفته از فیلاسوفیای یونانی(philosophia) به معنی دوستدار حکمت، بعضی از ریشهٔ صوفة (پُرز لباس)، و یا صَفْو(برگزیده) و یا صَفی(صافی دل) و جز آنها، دانسته‌اند. اگر چه برای هر یک از این احتمالات، دلایلی بیان کرده‌اند که گاه، به واقعیت عرفان و تصوّف نزدیک است، اما هیچ‌یک از این احتمالات، با قواعد صرف عربی از نظر لغوی و اشتقاق کلمه، سازگار نیست.

در قول دیگری، «صوفی» را مشتق از «صوف» یعنی پشم، دانسته‌اند که به نظر می‌رسد، این وجه تسمیه از سایر نظریات صحیح‌تر باشد، زیرا هم از نظر لغوی درست است و هم از نظر تاریخی می‌دانیم که لباس اکثر عرفا از صوف (پشم) تهیه می‌شده است و حتی به این طایفه، پشمینه‌پوش نیز می‌گفته‌اند.

عارفان به آن دلیل لباس پشمی به تن می‌کرده‌اند که ارزان‌ترین و ساده‌ترین لباس بوده و در عین حال، به خاطر خشونتی که داشته، پوشیدن آن، نوعی ریاضت نفس به حساب می‌آمده است.

در مورد اشتقاق واژه صوفی، در کتب عرفان و تصوّف بیش از حد نیاز سخن به میان آمده است و در اینجا لزومی به تکرار آنها نیست.[1]

اصطلاح صوفی احتمالاً در نیمهٔ اوّل قرن دوم هجری در میان مسلمین رایج شده است و گویا قبل از آن به این معنی مصطلح، به کار نمی‌رفته است. گویا نخستین کسی که او را صوفی خوانده‌اند، ابوهاشم کوفی است که در حدود سال‌های ۱۵۰ تا ۱۶۱ هـ ق درگذشته است.[2]

---

۱. ر.ک: **کشف‌المحجوب**، صص ٤٣ – ٤٤؛ عبدالکریم قشیری، **ترجمه رساله‌قشیریه**، به تصحیح بدیع‌الزمان فروازنفر، چاپ نهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵، صص ٤٦٧ – ٤٦٨؛ همچنین بنگرید به مقدمهٔ جلال‌الدین همایی بر **مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه** عزالدین محمود کاشانی، صص ٦٣ – ٨٢ که علامه همایی همهٔ نظرات مختلف در این باب را جمع‌آوری کرده و تحلیل نموده است.(عزالدین محمودبن علی کاشانی، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ سوم، تهران، نشر هما، ١٣٦٧).

۲. جلال‌الدین همایی، **مقدمهٔ مصباح‌الهدایه**، ص ٨٦.

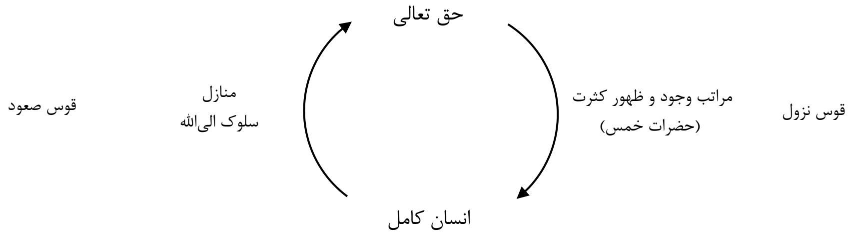
دایرهٔ وجود / توحید و موحّد

از این مسائل ظاهری که بگذریم، مجدداً برمی‌گردیم به اصل موضوع عرفان اسلامی که همان بحث پیرامون «حق‌تعالی» یا «وجود مطلق» است. مسألهٔ اساسی عارف این بود که به این سؤالات پاسخ بدهد که کیست و از کجا آمده، چرا آمده و به کجا خواهد رفت؟

عرفان به دنبال پاسخ دادن به این سؤالات است که چه رابطه‌ای بین حق‌تعالی و تجلّیات(مخلوقات) او برقرار است؟ چرا حق‌تعالی کثرات را پدیدار کرده است؟ مراتب این تجلّیات چگونه است؟ جایگاه انسان در این تجلّیات چیست، چه نوع رابطه‌ای بین انسان و حق وجود دارد و غایت انسان چه جایگاهی است؟ همانطور که اشاره شد، عارفان برای پاسخ دادن به این سؤالات، «وجود» را به دایره‌ای تشبیه می‌کنند که دارای دو قوس «نزول» و «صعود» است. در قوسِ نزول از چگونگیِ به وجود آمدنِ کثرات از وحدت (حق‌تعالی) بحث می‌شود و در قوسِ صعود، از چگونگی بازگشت بَه وحدت سخن به میان می‌آید.

ضمن این تقسیم‌بندی به مراتبِ وجود نیز پرداخته می‌شود؛ یعنی، در ضمن قوس نزول توضیح داده می‌شود که حق‌تَعالی در چه مراتب و شئوناتی تجلّی کرده؛ به عبارت دیگر، مراتب رسیدنِ وحدت به کثرت توضیح داده می‌شود که از آن به «حضرات خمس» تعبیر می‌شود. در قوس صعود نیز از «منازل سلوک» الی‌الله تا مقام فناء فی‌الله و بقاءبالله بحث به میان می‌آید.

پس، به یک اعتبار، عرفان توضیحِ چگونگی ظهورِ کثرت از وحدت و همچنین، تشریح سفر از کثرت به وحدت است که با تمثیل دو قوسِ یک دایره تبیین می‌شود.



از این‌رو، در ادامهٔ مطالب کتاب، در یک فصل به «قوس نزول» پرداخته می‌شود که

ضمن توضیح رابطهٔ حق با تجلّیاتش، یعنی وحدت وجود، مراتبِ وجود تا ظهور انسان کامل نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد.

سپس، در فصل دیگری «قوس صعود» یا منازل سلوک که راه و روشِ دست‌یابی به مبدأ و یگانه شدن با حق‌تعالی است، توضیح داده خواهد شد.

بنابراین، می‌توان گفت که عرفان، توضیح قوس نزول و صعود است؛ اما به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که عرفان، توضیح و تبیین دو موضوع «توحید» و «موحّد» است.

منظور از «توحید»، شناخت ذات و صفات الهی و رابطهٔ او با تجلّیات و مظاهرِ اوست. در ضمن بحثِ توحید به مراتبِ ظهور و تجلّی حق‌تعالی نیز پرداخته می‌شود. باید دانست که توحیدِ عارفان، وحدت وجودی است؛ یعنی معتقدند که فقط «یک وجود حقیقی» در دارِ هستی است و آن، حق‌تعالی است. به عبارت دیگر، «وجود»، واحد است و منحصر در ذات اقدس اله است و ما دو وجود یا سه وجود نداریم. وحدتِ وجود، توحیدِ عارفانه است. از دیدگاه عارفان، توحید این نیست که بگویی خداوند از نظرِ عددی واحد است؛ بلکه توحیدِ «خاص‌الخاص» آن است که بگویی غیر از آن وجودِ یگانه، چیز دیگری نیست و اگر چیزی نمود یافته، تجلّی و سایه‌ای از آن وجودِ یگانه است.

توضیح و تبیینِ مسألهٔ «توحید عارفانه» یا «وحدت وجود» اصلی‌ترین دغدغهٔ عارفان مسلمان بوده و هست.

مسأله دیگرِ «عرفان»، «موحّد» است. موحّد کسی است که به شناخت واقعی توحید به معنی اَخَصِّ آن دست یافته است. چنین کسی، «انسان کامل» است. «انسان کامل» در اصطلاح عارفان، کسی است که آینهٔ تمام‌نمای اسماء و صفاتِ حق‌تعالی است و فانی و باقی در اوست، و به همین دلیل، به معنای اَتَمّ و اَخَصّ، کلمهٔ «توحید» را درک کرده است. تنها انسان کامل است که به شناختِ کامل و تمامِ حق‌تعالی نائل می‌آید. نهایتِ سیر و سلوکِ سایر انسانها نیز نزدیک شدن به مرتبهٔ انسان کامل و در نهایت، وحدتِ عارفانه و نوری با آن وجود است.

شرح و بسط و تبیین «انسان کامل»و جایگاه او در هستی دیگر دغدغهٔ عارفانِ مسلمان بوده است و بدرستی می‌توان گفت که همهٔ معارفی که عارفان در آثار خود بیان می‌دارند، در نهایت معرفی و رسیدن به شناختِ راستینِ «انسان کامل» است.

بنابراین، می‌توان گفت که دو موضوع اصلی عرفان اسلامی، «توحید» و «موحّد» و یا همان «وحدت وجود» و «انسان کامل» است که در فصل آینده و در ذیل مباحث «قوس نزول» به صورت مفصّل، در این مورد سخن به میان خواهد آمد.

فصل دوم

قوس نزول(از وحدت به کثرت)

وحدت وجود (توحید عرفانی)

باید دانست که در فرهنگ و تمدّن اسلامی، ابن‌عربی نبوده که برای نخستین بار این نظریّه را مطرح کرده است؛ بلکه قبل از او عرفا و حکمای دیگری این اندیشه را در آثار خود بیان نموده‌اند. اما می‌توان گفت که ابن‌عربی، نخستین متفکّر مسلمانی است که به صورت جدّی و ساختارمند به این نظریّه پرداخته و آن را در قالبی فلسفی و منطقی عرضه کرده است.

ریشه‌ها و بن‌مایه‌های وحدت وجودِ اسلامی را، باید در قرآن مجید و احادیث و روایات پیامبر اسلام(ص) و ائمه اطهار(ع) جستجو کرد. براساس همین منابع اصیلِ اسلامی است که اندیشهٔ وحدت وجود در اندیشهٔ عارفان نامداری چون بایزید بسطامی، حلاج، سنایی، عطار که همگی قبل از ابن‌عربی می‌زیسته‌اند، ظهور و بروز یافته است.

این اندیشه در بین معاصرین ابن‌عربی و از جمله در اندیشهٔ عارفانی چون شمس تبریزی و مولوی که دارای مشرب فکری مستقلی بوده و تحت تأثیر اندیشه‌های ابن-عربی نبوده‌اند، نیز مشاهده می‌شود.

بعد از ابن‌عربی، این اندیشه به شکل جدّی‌تری توسط حکما و عرفای مسلمان دنبال شد و در دوره‌های مختلف به صور گوناگون مورد مداقّه، بحث و بررسی قرار گرفت. به عنوان نمونه، عارفان و حکیمان برجسته‌ای چون صدرالدین قونوی، جَندی، ابن تُرکه، عبدالرّزاق کاشانی، سیّدحیدر آملی، شاه نعمت‌الله ولی، جامی، ملاصدرا، حکیم سبزواری، حکیم مهدی الهی قشمه‌ای، آقا محمّدرضا قمشه‌ای، علامه طباطبایی، امام خمینی، آیت‌الله حسن حسن‌زادهٔ آملی و بسیاری دیگر، این مفهوم را در آثار خود مطرح کرده و به دفاع از آن پرداخته‌اند.

در تعریف وحدت وجود می‌توان گفت که تنها یک وجودِ حقیقی هست و آن خداست و ماسوی‌الله، تجلّیات و شئونات او هستند. به بیان دیگر، هیچ چیزِ دیگری غیر از خداوند وجود ندارد و آنچه از کثرات که به نظر ما صاحبِ وجود هستند، در حقیقت، تنها جلوه و سایه و نمودی از خداوندند.

خود ابن‌عربی با تعابیر مختلف این مفهوم را در آثار خود بیان داشته است. به عنوان نمونه در فتوحات می‌گوید: «و ما فِی الوُجودِ اِلّا هُوَ»[۱] و یا «لَیسَ فِی الوُجودِ اِلّا اللهُ»[۲] و یا: «و قَدْ ثَبَتَ عِندَ المُحَقّقینَ أنَّهُ ما فِی الوُجودِ اِلّا اللهُ و نَحنُ و اِنْ کُنّا مَوجُودینَ فَإنَّما کانَ وُجودُنا بِهِ و مَنْ کانَ وُجودُهُ بِغَیرِه فَهُوَ فِی حُکْمِ العَدَمِ»[۳] و «إنَّ الوُجودَ لَیسَ إلّا اللهُ».[۴] و در جای دیگر می‌گوید: «فَسُبحانَ مَنْ اَظْهَرَ الأشیاءَ وَ هُوَ عَینُها».[۵]

در اندیشهٔ ابن‌عربی، ماسوی‌الله (غیرخدا) صاحب وجود حقیقی نیستند؛ بلکه سایهٔ خداوند و نمود اویند و سایه، دارای وجودِ حقیقی نیست؛ بلکه به نسبت و به تبعیّتِ صاحب خود، دارای وجودِ نسبی و تبعی است: «کَما أنَّ الظِّلَّ مَوْجُودٌ فِی الحِسِّ عِند وُجودِ الشَّخصِ، فکذلک العالَمُ، اِذْما یُسَمَّی *سِوی الحقِّ* موجودٌ بِوُجودِ الحَقِّ و هُوَ مَعَ

---

۱. محیی الدین ابن‌عربی، **الفتوحات المکّیه**، ج۲، ص۳۶۷. (در وجود، جز او نیست).

۲. همانجا. (در وجود، جز الله نیست).

۳. همان، ج۱، ص۲۷۹. (و نزد محقّقان این مطلب ثابت شده است که در وجود و هستی، کسی جز خداوند نیست و ما اگر هم وجود داریم، وجود ما بستگی به وجود او دارد، و هرکه وجود و هستی‌اش وابسته به غیر از او باشد، در حکم عدم است).

۴. همان، ج۲، ص۵۴۳. (همانا وجود، چیزی جز خدا نیست).

۵. همان، ج۲، ص۲۵. (پاکا کسی که همه چیز را پدید آورد، و خود عین آنها بود).

قَطْعِ النَّظَر عَنِ الحَقِّ غَیرُ موجودٍ فِی عَیْنِهِ، إذْ لا وُجودَ لَهُ مِنْ ذاتِهِ کَمَالاً وُجودَ لِلظِّلِّ بِلا وُجودِ الشَّخْصِ».[۱]

ابن‌عربی در جای دیگر، این مفهوم را این‌گونه بیان می‌دارد: «اِعْلَمْ أنَّ المَقُولَ عَلَیْهِ *سِوی الْحَقِّ* أو مُسَمَّی العالَمُ هُوَ بالنّسبةِ إلی الْحَق کظِلٍّ للشَّخْصِ وَ هُوَ ظِلُّ الله و هُوَ عَینُ نِسبةِ الوُجودِ إلی العالَمِ لأنَّ الظِّلَّ مَوجُودٌ بلاشَکٍّ فِی الحِسِّ و لکِنْ إذا کانَ ثَمَّ مَنْ یَظهَرُ فیه ذلک الظِّلّ– حتّی لو قَدَّرْتَ عَدَمَ مَنْ یَظهَرُ فِیهِ ذلکَ الظِّلُّ– معقولاً غیرَ مَوجُودٍ فِی الحِسِّ، بَلْ یَکُونُ بالقُوَّةِ فِی ذاتِ الشَّخصِ المَنسُوبُ إلیهِ الظِّلُّ».[۲]

به عبارت دیگر، «هرچه ماسوی‌الحق یا عالم نامیده می‌شود، نسبت به حق‌تعالی چون سایهٔ شخص است. همچنانکه ظِل دارای وجود نیست (و اگر شخص نباشد، سایه معنایی ندارد) جز به شخص، همچنین عالم دارای وجود نیست مگر به حق، و همچنان که ظل تابع شخص است، ماسوی‌الله هم تابع حق است و لازمِ اوست؛ زیرا ماسوی‌الله صورِ اسماء و مظاهرِ صفاتِ لازمهٔ اویند... خلاصهٔ غرض این که نسبتِ خلق به حق از نسبتِ ظِل به شخص لطیف‌تر و عالی‌تر و دقیق‌تر است، زیرا ظل چیزی است و شخص چیزی دیگر، اما موج که خلق است، عین همان حقیقتِ دریاست؛ زیرا حقیقتِ دریا، آب است».[۳]

---

۱. مؤیدالدین جندی، **شرح فصوص جندی**، به تصحیح سیّد جلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۴۲۳ه.ق، ص۴۲۶. (همان‌طور که هنگام وجودِ شخص، سایهٔ او در حسّ موجود است(سایه‌اش محسوس است) عالم و گیتی نیز همین‌طور است و آن چیزی که غیرحقّ نامیده می‌شود، وجودش به وجود حق وابسته است و عالم با در نظر نگرفتن حقّ، به‌طور عینی وجود ندارد؛ زیرا به‌طور ذاتی یا به خودی خود، وجودی ندارد؛ همان-طور که سایه، بدون وجود شخص، وجودی ندارد).

۲. ابن‌عربی، **فصوص‌الحکم**، چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهراء(س)، ۱۳۷۰، ص۱۰۱. (و بدان چیزی که به آن «غیرحق» گفته می‌شود و مسمّا به عالَم است، نسبتش به حق، مانند سایه است به شخص. زیرا عالَم سایهٔ خداست و این قضیه به منزلهٔ نسبت بین وجود و عالم است؛ زیرا سایه، بدون شک، در حس وجود دارد(یعنی محسوس است). اگر چیزی وجود داشته باشد، سایه‌اش ظاهر می‌شود، ولی اگر چیزی که سایه روی آن می‌افتد در بین نباشد، سایه، صورت امر معقول پیدا می‌کند و دیگر امر محسوس نیست و در همان چیزی که سایه می‌اندازد، بالقوه باقی خواهد ماند.

۳. حسن حسن‌زاده آملی، **ممد الهمم در شرح فصوص‌الحکم**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸، ص۲۳۷.

ابن‌عربی در جای دیگر، عالم را ظهوراتِ اسماء و صفاتِ حق دانسته است. در این دیدگاه، هرچه در عالم هست، تجلّی ذات و صفات خداوند است؛ بنابراین، چیزی غیر او نیست. هریک از اسماء و صفات الهی دارای مظهری است و عالَمِ کثرات در حقیقت، تجلّی‌گاه این مظاهر است. از آنجایی که اسماء و صفات الهی از ذات الهی جدا نیستند؛ بلکه عین ذات‌اند، پس عالَمِ مظاهر هم چیزی جز ذات الهی نیست. بنابراین، عالم به یک اعتبار سایهٔ خداست و به اعتبار دیگر مظهر اسماء و صفات او و در هر صورت، چیزی غیر او نیست: «پس، عالم ظل‌الله است که جامع جمیع اسماء است، چه هر موجودی از موجودات مظهر اسمی است از اسماء الهیه و همهٔ اسماء مندرج در اسم الله».[١] «اِعلَمْ اَنَّ للحَقِّ سُبحانَهُ و تعالی بِحَسَبِ *کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأن*[٢] شؤُوناتٍ و تَجَلّیاتٍ فِی مراتبِ الاِلهیّةِ و اَنَّ لَهُ بِحَسَبِ شؤُونِهِ و مراتِبهِ، صِفاتٌ و اَسماءٌ. و الصِّفاتُ إمّا اِیجابیَّةٌ اَوْ سَلْبیَّةٌ...».[٣]

بنابراین، «تجلّیات و شئون متعدّدِ حق در مراتب الهیّه و مراتب ربوبیّه حاکی از صفات و اسماء متعدّده است، که حق به اعتبار آن اسماء در مراتب وجودی تجلّی نموده است».[٤] پس، «المُحَقّق یری الکَثرة الواقعةُ فی‌العالَمِ مَوجُودةٌ فِی الواحِدِ الحقیقیِّ الّذی هُوَ الوُجودُ المُطلَقِ الظّاهِرِ بصُوَرِ الْکَثْرة، کَرُؤیة الْقَطَرات فِی الْبَحْرِ و الثَّمَر فِی الشَّجَر و الشَّجَرُ فِی النَّواةِ؛ کَما یری الْکَثْرة الأسمائِیّةُ مَعَ أنَّها مُختَلِفَةٌ الحَقایِقِ راجعةٌ إلی

---

١. تاج‌الدین حسین‌بن‌حسن خوارزمی، **شرح فصوص‌الحکم**، به تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی، ١٣٦٨، ج١، ص٣٤١.

٢. **قرآن مجید**، سوره الرحمن(٥٥)، آیه ٢٩. (هر زمان، او در کاری است).

٣. محمّد داوود قیصری، **شرح فصوص‌الحکم**، به کوشش سیّدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٧٥، ص٤٣. (بدان که خداوند پاک و بلندمرتبه، هر زمان در کار و شأنی از شئونات و تجلیات است که این مرتبط به مراتب الهیّه می‌شود، و طبق آن مراتب و شئونات، او دارای صفات و اسمایی است که آن صفات، سلبی و یا ایجابی‌اند).

٤. سیّدجلال‌الدین آشتیانی، **شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ١٣٧٠، ص٢٤٠.

تِلکَ الذّاتِ فَهذِهِ الکثرةُ أسمائِیّةُ مَعقولة فی الذّاتِ الواحِدَة الالهیّـةِ فَعِنـدَ التَّجلِّـی بِصُـوَرِ الأسماءِ تَکونُ الکثرةُ الأسمائیّةُ مَشهودةٌ فی عَینٍ واحِدة مَعقُولَة».[۱]

از این دیدگاه: «محقق گردد که ذات الهیّت است که ظاهر شـده اسـت بـه صـورت عالم، و اصل همه حقایق و صورش به غیر یک ذات نیست، اما ایـن یـک، نـه آن یـک است که هرکس بداندش:

اساسِ معرفتِ ذات از آن رفیع‌تـر اسـت　　　　که عقل با نظر فکـرتش کنـد ادراک».[۲]

بنابراین، اگرچه در نگاه نخست، عـالَم متکثّـر مـی‌نمایـد، امـا از نگـاه عـارف، ایـن تکثّرات، امور اعتباری و غیرحقیقی‌اند، و جز حقیقتِ حق‌تعالی، هیچ چیز دیگری وجود ندارد. طبق این نظریّه، «وجود، حقیقت واحد است و غیر آن چیزی جز شـئون و فنـون آن و حیثیّات و اطوار آن و لمعـات نـور آن و سـایه‌هـای ضـیاء آن و تجلّیـات ذات آن نیست».[۳]

ابن‌عربی و شارحان او و سایر عرفای مسلمان، در باب این مفهوم، سخن‌هـا گفتـه و استدلالها و تمثیلهای فراوانی به زبانِ نظم و نثر بیان داشته‌اند که پرداختن به آنها مستلزم چندین تحقیق مفصّل است. اما برای روشن‌تر شدن موضوع، در ادامه به صورت بسـیار مختصر به برخی از استدلالها و تمثیلات عارفانِ مسلمان، نظری می‌افکنیم.

---

۱. محمّد داوود قیصری، **شرح فصوص‌الحکم**، ص۷۸۹. (محقّق، کثرت واقعهٔ موجود در عالم را در واحد حقیقی مشاهده می‌کند(یعنی در عین کثرت، وحدت می‌بیند) چرا که در حقیقت، این کثرات، همان وجودِ مطلقِ واحد است که به صورتِ کثرت ظهور یافته است. همانند دیدن قطرات در دریا و میوه در درخت و درخت در دانه؛ چنانکه کثرت اسمائیّه را با وجود آنکه مختلفة الحقائق است، راجع می‌بیند بدان یک ذات. پس، این کثرت اسمائیّه معقول است در ذات واحدهٔ الهیّه، لاجرم در حالت تجلّی به صور اسماء، کثرت اسمائیّه مشهوده می‌گردد در عین واحدهٔ معقوله).

۲. تاج‌الدین‌حسین خوارزمی، **شرح فصوص‌الحکم**، به اهتمام نجیب مایل هروی، چاپ چهارم، تهـران، انتشـارات مولی، ۱۳۸۵، ج۱، ص٦٦.

۳. ملاصدرای شیرازی، **الحکمةُ المتعالیة فی اسفار العقلیّة الاربعة**، بیروت، داراالاحیاء التـراث‌العربـی، ۱۹۸۱م، ج۱، ص٤٧.

استدلالهای مدافعان وحدت وجود

استدلالهای مدافعان وحدت وجود را می‌توان در سه دسته طبقه‌بندی کـرد. نخسـت: مبانی عقلی، دوم: مبانی قرآنی، و سوم: مبانی روایی.

۱– مبانی عقلی

سؤال این است که آیا این موضوعِ که در عالم چیزی غیر از حق‌تعالی وجود نـدارد، و هرچه هست همه سایه‌ها و تجلّیات اوست، از نظر عقلی توجیه‌پذیر اسـت؟ مـدافعان نظریّهٔ وحدتِ وجود در پاسخ به این سؤال، یک استدلال عقلی بیان می‌کننـد کـه بسـیار قانع‌کننده است و آن، بی‌نهایت بودنِ وجودِ خداوند است.

بدون تردید، کسانی که به وجودِ خداوند ایمان دارند، به این موضوعِ اذعان دارند که خداوند محدود نیست؛ بلکه بی‌نهایت است. زیرا اگـر خداونـد محـدود باشـد، وجـود دیگری می‌تواند بر آن محیط شود. حال اگر آن وجود دوم، بی‌نهایت باشـد کـه مقصـود حاصل است و وجودِ بی‌نهایت ثابت شده است و اگر آن وجود دوم هم محدود باشـد، باز وجود دیگری می‌تواند بر آن محیط شود و این زنجیره، یا به شکل سلسـله‌وار ادامـه می‌یابد که تسلسل باطل است و یا این که به یک وجودِ بـی‌نهایـت خـتم مـی‌شـود کـه مدعای ما حاصل است و خدا بی‌نهایت.

حال این خدای بی‌نهایت به هر دلیلی– در ادامه اشاره‌ای به دلیل آن خـواهیم کـرد– اراده می‌کند چیزی بیافریند. سؤال اینجاست کـه مـادّهٔ ایـن آفـرینش از چیسـت و ایـن آفرینش در کجا رخ می‌دهد؟

عقل می‌گوید که چون خداوند بی‌نهایت است، بنابراین چیزی و جایی غیر او وجود ندارد که خداوند بخواهد مادةالمواد خود را از آنجا بیاورد، پس مادهٔ هر خلقتی از خـودِ اوست و چون هیچ جایی از او خالی نیست، بنابراین مخلوقاتِ او نمی‌تواننـد خـارج از او باشند، زیرا در این صورت او را محدود کرده‌ایم و جایی را تصوّر کرده‌ایم کـه او در آنجا نیست!

بنابراین، با پذیرشِ بی‌نهایت بودن خداوند، عقل می‌گوید کـه هـر چـه وجـود دارد، نمی‌تواند غیر از خدا باشد؛ زیرا با پذیرشِ جدایی خلق از خالق، دو و بـه عبـارتی سـه

وجود را ثابت کرده‌ایم. یکی وجود خالق، یکی وجود مخلوق و دیگر، آنچه میان این دو جدایی افکنده و به زبان ساده‌تر، فضایی که خالق و مخلوق در آن قرار گرفته‌اند.

و این خلاف عقل است؛ زیرا عقل می‌گوید که اگر خدا بی‌نهایت است، پس نه چیزی می‌تواند در او وارد شود و نه چیزی می‌تواند از او خارج شود؛ چرا که در این صورت، دیگر او وجودی بی‌نهایت نخواهد بود. بدین‌ترتیب، مشاهده می‌شود که استدلالِ عقلی محکمی در پشت نظریّهٔ وحدت وجود قرار دارد که خدشه وارد کردن به آن دشوار می‌نماید.

عطار در ضمن ابیاتی با توجّه به همین مفهوم، نظریّهٔ وحدت وجود را این‌گونه بیان می‌دارد:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست؟ — چون تویی بی‌حدّ و غایت جز تو چیست؟
هیچ چیز از بی‌نهایت بی‌شکی — چون به سر ناید کجا ماند یکی...[1]
عرش بر آب است و عالم بر هواست — بگذر از آب و هوا جمله خداست
در نگر کاین عالَم و آن عالَم اوست — نیست غیر او وگر هست، آن هم اوست
مرد می‌باید که باشد شه‌شناس — گر ببیند شاه را در صد لباس
ای ز پیداییّ خود بس ناپدید — جملهٔ عالم تو و کس ناپدید...[2]
چون جز او در هر دو عالم نیست کس — با که سازد، اینْت سودا و هوس...[3]

عطار، با توجّه به بی‌نهایت بودن خداوند، ثابت می‌کند که هیچ‌کس غیر از خدا صاحب وجود نیست و همهٔ عوالم، تجلّی اوست و اگر کسی بخواهد غیرِ این بگوید و وجود دیگری را ثابت کند، از نظر عقلی دارای تفکر صحیحی نیست.

بعد از عطار، در عرفان نظری نیز کسانی همچون ابوحامد اصفهانی و شارح او، ابن ترکه،[4] همچنین داوود قیصری[1] و کسان دیگری، سعی کرده‌اند که در آثار خود، دلایل

---

۱. فریدالدین عطار نیشابوری، **منطق‌الطیر**، به اهتمام سیّد صادق گوهرین، چاپ بیست و ششم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹، ص۳.

۲. همان، صص۷–۸.

۳. همان، ص۱۱.

٤ . صائن‌الدین علی‌بن محمّد التُّرکه، **تمهیدالقواعد**، صص۵۹–۶۰. ابو حامد و ابن‌ترکه به اثبات اصالت وجود و وجوبِ وجود می‌پردازند. به این ترتیب که ثابت می‌کنند که وجود، واجب‌الوجود است. و البتّه این واجب، دارای

عقلی‌ای برای وحدت وجود اقامه کنند. با وجود این، منطقی‌ترین و ساختارمندترینِ این ادله را جناب ملاصدرا در کتاب اسفار خود با عنوان قاعدهٔ «بَسیطُ الحَقیقة کُـلّ الأشـیاء»[۲] اقامه کرده است.

خلاصهٔ قاعدهٔ مذکور چنین است: «چنان کـه در برهـان صـدیقین ثابـت مـی‌گـردد، وجود حق متعال، نامتناهی است و بسیط‌الحقیقه است و وجـود نامتنـاهی مجـالی بـرای وجودی دیگر در عرض یا طول خود باقی نمی‌گذارد، وگرنه آن غیر، برای آن بی‌نهایت به منزلهٔ حد می‌بود. بنابراین، غیر از وجود نامتناهی حق، وجود دیگری موجـود نیسـت. از آنجا که حق متعال، وجودی نامتناهی است و نامتناهی، مجالی برای غیر نمـی‌گـذارد، بنابراین، وجود حق، مجالی برای غیر نمی‌گذارد و وجود منحصر است در حق».[۳]

علاوه بر این، در فلسفه و عرفان با توجّـه بـه قاعـدهٔ «صِـرْفُ الشَّـیء لا یَتثنّـی و لا یَتکرَّر»[۴] نیز که یک استدلال عقلی است، وحدت شخصی وجود اثبـات مـی‌شـود. ایـن قاعده، توضیح می‌دهد که «تعدد و تکثر، فرع بر محدودیت است و اگر چیزی نامحـدود بود، تثنیه(دوگانگی) و تکرار نمی‌پذیرد»[۵] و از آنجا که خداونـد وجـود مطلـق و مطلـق وجود است و یا به عبارت دیگر صرف‌الوجود و وجود صرف است، پس از همـین رو، «نه دو بردار است و نه تکرارپذیر و شیئی که صرف وجود باشد، همهٔ حقیقت وجود را

وجودِ مطلقِ سِعیِ محیط است. بنابراین، وجود، واجب، مطلق و بی‌نهایت است و به این ترتیـب، تنهـا منحصـر در ذات حق تعالی است. و این، همان اثبات وحدت شخصی وجـود اسـت(ر.ک: سـیّدجلال‌الـدین آشـتیانی، مقدمـه تمهید القواعد، صص۱۴–۱۸). در آثار بوعلی سینا نیز این استدلال بیان شده است: «فواجب الوجود تـام الوجـود... بل واجب الوجود فوق التمام لانه لیس انما له الوجود الذی له فقط بل کل وجود ایضا فهـو فاضـل عـن وجـوده و فائض عنه»(**الهیات شفا**، ص۳۵۵).

۱ . **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، صص۱۳–۱۷.

۲ . ملاصدرای شیرازی، **الحکمةُ المتعالیة فی اسفار العقلیّة الاربعة**، ج۲، ص۳۶۸.

۳ . سعید رحیمیان، **مبانی عرفان نظری**، ویراسـت دوم، چـاپ ششـم، تهـران، انتشـارات سـمت، ۱۳۹۳، ص۱۲۹. همچنین ر.ک: اسفار الاربعه، ج۲، صص ۳۶۸–۳۷۱.

۴ . یعنی: صِرف هر چیزی نه تکرار می‌شود و نه ثانی می‌پذیرد. ر.ک: **الحکمة المتعالیـه فـی‌اسـفار الاربعـه**، ج۳، ص۳۳۸. اشاراتی هم در فتوحات مکّیه ابن‌عربی وجود دارد(ر.ک: **الفتوحات المکّیه**، ج۲، ص۵۰۰).

۵ . سعید رحیمیان، **مبانی عرفان نظری**، ص۱۲۹.

در برگرفته»[۱] است. طبق این قاعدهٔ عقلی نیز، وجود منحصر در ذات اقدسِ بی‌نهایتِ حق‌تعالی است و چیزی غیر او عقلاً نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چرا که در آن صورت، باید بگوییم دو وجودِ بی‌نهایت داریم که محال عقلی است.[۲]

۲- مبانی قرآنی

حال باید دید که این استدلال عقلی تا چه حد با وحی سازگار است؟ آیا آیاتی در قرآن در تصدیق این مفهوم، وجود دارد؟

مدافعان نظریّهٔ وحدت وجود، آیات متعدّدی را در اثبات این عقیده از قرآن احصا کرده‌اند و در اثبات اندیشهٔ خود به کار گرفته‌اند که در ادامه، چند مورد به عنوان نمونه ذکر می‌شود:

۲-۱- مهمّترین آیه‌ای که در اثبات وحدت وجود مورد استفاده عرفا قرار گرفته است، آیه سوم از سورهٔ حدید است که خداوند می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْـآخِرُ وَ الظَّـاهِرُ وَ الْباطِن».[۳] عرفا معتقدند که طبق این آیه، خداوند هم اوّل است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن. با اندکی توجّه در معنای «هو الظّاهر» درمی‌یابیم که مقصود این است که او (خداوند) ظاهر است؛ به عبارت دیگر، ظاهر خداست یا عالم ظاهر خداست. البتّه باید توجّه داشت که این بدین معنا نیست که خداوند فقط همین عالم ظاهر است؛ زیرا در ادامه می‌فرماید که باطن هم خداست. یعنی خداوند چیزی فراتر از این عالم ظاهر هم هست که عقول بشری قادر به درک آن نیست، اما نکته در این است که این عالَمِ ظاهر هم اوست، نه چیزی غیر از او و جدای از او. و این همان تفکّر وحدت وجود

---

۱. سعید رحیمیان، **آفرینش از منظر عرفان**(سیری در نظریه تجلّی و ظهور در عرفان نظری ابن‌عربی)، ویرایش دوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ص۷٤.

۲. علامه طباطبایی، بحثهای مستوفایی در اثبات این قاعده دارد. رک: سیّد محمّد حسین طباطبایی، **بدایة الحکمه**، ترجمه و شرح علی شیروانی، ویرایش دوم، چاپ هفتم، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۹۱، ج۱، صص۱۱۷-۱۲۲؛ **نهایة الحکمه**، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، صص۲۲-۲۵(فصل خامس: فی أنَّهُ لا تکرُّرَ فی‌الوجود)؛ **مجموعه رسایل علامه طباطبایی**، به کوشش سیّد هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ج۱، صص۵۷-۶۰.

۳. **قرآن مجید**، سوره حدید(۵۷)، آیه۳. (اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن).

است که عالم را چیزی جدای از حق‌تعالی نمی‌داند؛ بلکه عـالَمِ ظـاهر را هـم تجلّـی و سایهٔ خداوند می‌داند.[۱]

ابن‌عربی در فص ادریسی فصوص‌الحکم خود در تفسیر این آیه می‌گوید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ، وَ هُوَ عَیْنُ ما ظَهَرَ و ما بَطَنَ. لیسَ فی الوُجودِ مَنْ یَراهُ غَیـرَهُ، وَ لَیسَ فی الوُجودِ شَیءٌ باطنٌ عَنْهُ...».[۲] و قیصری مـی‌گویـد: «لأنَّ الحَـقَّ هـو الظّـاهِرُ، و ظاهِرِیَّتُهُ بصُوَرِ العالَم، و الحَقُّ باطِنُها، لأنَّهُ هُوَ الْباطِنُ، کما أنَّهُ هُوَ الظّاهِرُ[۳]... حَصَـلَ العِلـمُ لِلْعارِفِ أَنَّ الظّاهرَ بهذِهِ الصُّوَرِ أیضاً لَیسَ إلّا هُوَ».[٤]

سیّد حیدر آملی با توجّه به مباحث توحیدیی که از ایـن آیـه و آیـات دیگـر قـرآن استنباط می‌شود، کیفیت توحید صمدی وجود را این‌گونه بیان مـی‌کنـد: « هُـوَ الْـأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ... وَ هُوَ لَیسَ بغائِبٍ عَنکُم، و لا أنتُم بغائِبینَ عَنْهُ؛ أینَما تَـوَجَّهْتُم، فَثَمَّ ذاتُهُ وَ وَجْهُهُ وَ وُجُودُهُ. وَ هُوَ مَعَ کُلِّ شَیءٍ وَ عَیْنُ کُلِّ شَیءٍ، بَلْ هُوَ کُلُّ شَیءٍ و کُـلُّ شَیءٍ بهِ قائِمٌ وَ بدُونِهِ زائِلٌ. وَ لَیْسَ لِغَیْرِهِ وُجودٌ أصلا، لا ذِهنـاً وَ لا خارجـاً. وَ هُـوَ الاوّلُ بذاتِهِ، و الآخِرُ بکمالاتِهِ، الظّاهرُ بصِفاتِهِ، و الباطِنُ بوُجُودِهِ، و اِنَّـهُ لِلْکُـلِّ مَکـانٌ، فِـی کُـلِّ حِینٍ و أوانٍ، وَ مَعَ کُلِّ اِنسٍ و جَانٍّ».[۵]

یعنی: خداست اوّل و آخر و ظاهر و باطن... و نه او از شما غایب است و نه شما از او. هر جا که رو کنید، ذات و وجه او همان طرف است و او همراه با همه چیز اسـت و

---

۱. برای دیدن برخی از نظریات عارفان در ذیل این آیه، ر.ک: **فصـوص‌الحکـم**، ص۳۰؛ **الفتوحـات‌المکّیـه**، ج۲، ص۹۵، ج٤، ص۷۰؛ **شـرح فصـوص‌الحکـم قیصـری**، صـص۱۵–۱۷، ۷۳٦–۷۳۷، ۷٤۲، ۸۷٤، ۱۰۸٦، ۱۱۳٦؛ سیّدحیدر آملی، **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته بـه وزارت فرهنـگ و آموزش عالی، ۱۳٦۸، صص۱۱۵، ۱۳۲، ۲۰۹، ۲۱۳، ۳۰۸؛ عبدالرحمن جـامی، **شرح فصوص‌الحکـم**، بـه تصـحیح عاصم ابراهیم‌الکیالی، بیروت، دارالکتب‌العلمیه، ۱٤۲۵ه.ق، ص۱٤۹.

۲. **فصوص‌الحکم**، ص۳۰. (اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن. و او عین ظاهر و باطن است. در وجـود و هسـتی کسی نیست که او را ببیند جز خودش و در وجود چیزی نیست که از او غایب و باطن باشد).

۳. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص۷۳۷. (زیرا حق خود ظاهر است، و ظاهر بودن او در اشکال و صـور جهـان است. و حق باطن آنهاست؛ زیرا که او خود باطن است، همانطور که او ظاهر است).

٤. همان، ص۷٤۲. (پس، برای عارف معلوم می‌شود که آنچه در این صور ظاهر است نیز خداست و جـز او چیـز دیگری نیست).

۵. **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، صص۲۱۳–۲۱٤.

عین و ذات همه چیز؛ بلکه او همه چیز است و هرچیزی به او قائم و استوار است و بدون او زایل و نابود است. و غیر او اصلاً وجود ندارد، نه در ذهن و نه در خارج از ذهن. او به ذات خود، اوّل است و با کمالاتش آخر است، و او کسی است که با صفاتش ظاهر و با وجودش باطن است. و او در همه جا هست، در هر وقت و زمان و همراه با هر اِنس و جنّ.

خلاصه آن که با توجّه به این آیه، «توحید در نزد *اهل حقیقت*، وجود مطلق است. یعنی مطلق وجود که از آن تعبیر به حق می‌شود و مفاد آن، این است که یکپارچه نظام هستی بیکران، یک حقیقت صمد است... این توحید یکی دیدن است، و تعبیر قرآن کریم در بیان این توحید چنین است که هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ. یعنی همه اوست و او همه است. از این وجودِ مطلق در زبان اهل عرفان، تعبیر به *وحدت شخصیه وجود* می‌شود که نظام هستی یک شخص است و آن خداست که خدایی می‌کند».[1]

۲-۲- آیهٔ دیگر، آیه ۱۱۵ سورهٔ بقره است که خداوند می‌فرماید: « فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه».[2] به هر سو روی بیاورید به خدای روی آورده‌اید. اگر به آسمان روی کنید، به زمین روی کنید، به مشرق‌ها و مغرب‌ها روی کنید، به خدا روی کردید، همه جا وجه خداست؛ زیرا همه‌جا تجلّی اوست و چیزی جدای از او و غیر او وجود ندارد.

بسیاری از عارفان در کتابهای خود با توجّه به این آیه، به اثبات وحدت وجود پرداخته‌اند.[3] به عنوان نمونه، سیّد حیدر آملی، در چندین جای از آثار خود، توضیح می‌دهد که منظور از «وجه» در این آیه، ذات حق‌تعالی است که به علّت آن که بی‌نهایت است، همه جا را پر کرده و بدین ترتیب، به هر سو که رو کنید به او روی آورده‌اید: «*فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه*ِ، أیْ أیْنَما تَوَجَّهْتُم فَثَمَّ وَجهُ اللّهِ، أی ثَمَّ ذاتُهُ و وُجُودُهُ، لأنَّهُ

۱. حسن حسن‌زاده آملی، **هزار و یک کلمه**، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ج۵، ص۷۵.

۲. **قرآن مجید**، سوره بقره(۲)، آیه ۱۱۵. (پس به هر سو رو کنید، به خدا رو آورده‌اید).

۳. ر.ک: **الفتوحات المکّیه**، ج۱، ص۴۰۵، ج۴، ص۲۵۳؛ **شرح فصوص‌الحکم جندی**، ص۳۲۲، ص۳۸۸؛ **شرح فصوص‌الحکم کاشانی**، چاپ چهارم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰، ص۱۶۵؛ داوود قیصری، **رسائل قیصری**، ص۲۱؛ **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، صص۱۲۷، ۱۷۶، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۲۱، ۲۱۳، ۲۷۳.

الْمُحیطُ، و الْمُحیطُ هذا شَأْنُهُ»[۱] و در جای دیگر می‌گوید: «و *الوَجهُ* فِی الحَقیقة لیسَ الّا الذّات. فَیکُونُ تقدیرُهُ: اِلی اَیِّ جِهَةِ تَوَجَّهْتُم فَثَمَّ ذاتُ اللّهِ وَ وُجُودِهِ. و هکَذا یَنْبَغِی (الامر)، لانَّهُ تَعَالی المُحیطُ، و المُحیطُ لا یَنْفَکُّ عَنِ المُحاطِ اَصْلاً، ذاتاً و حَقیقَةً».[۲] و یا: «...اَیْ أینما تَوَلَّیْتُم مِنَ الامکَنَة و تَوَجَّهْتُم مِنَ الجهاتِ، فَثَمَّ ذاتُهُ وَ وُجُودُهُ، لِاَنَّهُ *المُحیطُ*، و شَأنُ المُحیطِ کذلکَ، أعْنی(أنّه) لَیسَ مَخصُوصاً بِمُحاطٍ دُونَ مُحاطٍ، وَ (لا) بِموضِعٍ دُونَ مَوْضِعٍ. و *الوَجهُ* بِالاتّفاقِ هُوَ *الذّاتُ*».[۳]

یعنی: در حقیقت، وجه چیزی نیست جز ذات. و در معنی این‌گونه تقدیر می‌شود: به هر جهت توجّه کنید، همان‌جا ذات خدا و وجودش است، و اینگونه هم باید باشد؛ زیرا خدای متعال احاطه‌کننده است و احاطه‌کننده از احاطه‌شده هیچگاه به‌طور ذاتی و حقیقی جدا نمی‌شود... یعنی، به هر جا و جهتی از جهات رو کنید و توجّه کنید، همان جهت، ذات و وجودش خداست؛ زیرا او احاطه کننده است و شأن و خصوصیت احاطه کننده اینچنین است. به عبارت دیگر، منظور این است که چیزی خدا را احاطه نکرده است و او دارای یک موضع و مکان خاص نیست؛ [بلکه در همه جا هست. از این رو] وجه به اتّفاق، همان ذات است.

سیّد حیدر آملی، ضمن بیان حکایتی از حضرت علی(ع) و مباحثهٔ ایشان با عدّه‌ای از رهبانان که در جستجوی معنای حقیقی «وجه‌الله» در دین اسلام بودند، ضمن استناد به سخن حضرت علی(ع) به این گروه که فرمودند: «فَهذا الوُجُودُ کُلُّه وَجْهُ اللّه، و قرأ: فَأیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»[٤]، بر این موضوع تأکید می‌کند که طبق این آیه، همهٔ عالم وجه‌الله و به بیان دیگر، تجلّی ذات و صفات الهی است، و این سخن همان اثبات

---

۱. سید حیدر آملی، **المقدمات من کتاب نص‌النصوص**، تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهشهای علمی در ایران، ۱۳۵۲، ص۹۵. (پس به هر سو رو کنید، همان‌جا وجه‌الله است. یعنی به هر سمت توجّه کنید، وجه‌الله همان‌جاست. یعنی ذات حق و وجودش آنجاست؛ زیرا او احاطه کننده است و احاطه کننده، شأن و ویژگی‌اش همین است که همه جا باشد).

۲. همان، ٤۲۳.

۳. **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، ص۵۵.

٤. همان، ص۲۱۱. (این وجود، تمامش وجه‌الله است، و این آیه را خواند: هرجا رو بکنید، همانجا وجه‌الله است).

وحدت وجود است.[۱] چنانکه در تفسیر خویش نیز همین موضوع را بیان می‌دارد: «لَیسَ فِی الوُجودِ سِوی اللّهِ تَعالی و أسمائِهِ و صِفاتِهِ و أفعالِهِ فالکُلُّ هُوَ و بِهِ و مِنْهُ و إلَیْهِ... لأنَّ المُحیطَ لایَنْفَکُّ عَنِ المُحاطِ و لا المُحاطِ عَنِ المُحیطِ، و المُحاطُ عِندَ التَّحقیق أسماؤُهُ و أفعالُهُ و آثارُهُ، أو الوُجود الإضافِیُّ الإمکانِیُّ الّذی لا حَقیقةَ لَهُ فی الخارِجِ، فَلا یکونُ فی الخارجِ إلّا هو، و لِهذا قالَ تأکیداً لِلْأقوال المَذکورة: *فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ*. لأنَّ الوَجْهَ هُوَ الذّاتُ بالاتّفاق فیکونُ تقدیره: فَأیْنَما تُوَلُّوا مِنَ الأمْکِنة و الجهاتِ، ثَمَّ ذاتُهُ وَ وُجودُهُ لأَنَّهُ المُحیطُ، و المُحیطُ لا یکونُ مَخصُوصًا بمُحاطٍ دُونَ مُحاطٍ، وَ لا بمَوضِعٍ دُونَ مَوضِعٍ، و اللّهُ بکُلِّ شَیءٍ مُحیطٌ، فافهم جِدّاً مَعَ اَنَّهُ قَدْ مَرَّ هذا البَحْثُ مِرارًا وَ سَیَجیءُ أیضاً مِرارًا».[۲]

یعنی: در وجود و هستی، جز خدای متعال و اسمائش و صفاتش و افعالش چیز دیگری نیست، بنابراین همه چیز اوست و به وسیلهٔ اوست و از اوست و به سوی اوست... زیرا نه احاطه‌کننده از احاطه‌شده و نه احاطه‌شده از احاطه‌کننده جدا می‌شود. و هنگام تحقیق، معلوم می‌شود، آنچه احاطه شده است، همان اسماء و افعال و آثار اوست. به عبارت دیگر، آنچه محاط شده است، همان وجودِ اضافی و نسبی و امکانی است که دارایِ وجودِ حقیقیِ خارجی نیست. و وجود حقیقی منحصر در ذات اقدس اله است. و دلیل بر این سخنان، همچنان که قبلاً نیز گفته شد، این سخن خداست که فرموده: «پس به هر جا رو کنید، روی خدا آنجاست». زیرا وجه، به اتّفاق، همان ذات است و معنی آن در تقدیر چنین خواهد بود: به هر کجا از مکان‌ها و جهت‌ها رو کنید، آنجا ذات و وجود خداست؛ زیرا احاطه‌کننده است، و احاطه‌کننده به این صورت نیست که احاطه‌کننده چیزی باشد و احاطه کننده، چیز دیگری نباشد و مخصوص موضع و مکانی باشد و در موضع دیگر نباشد؛ چرا که خدا به همه چیز احاطه دارد. پس، خوب این مطلب را بفهم، با وجودی‌که این بحث و مطلب چندین بار تکرار شده و چندین بار دیگر نیز خواهد آمد.

---

۱. **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، ص۲۱۱. .

۲. سیّد حیدر آملی، **تفسیر المحیط‌الأعظم**، به تصحیح سید محسن موسوی تبریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱٤۲۲، ج۳، ص۲۱۵.

۲-۳- آیه چهارمِ سورهٔ حدید که می‌فرماید: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُم».[۱] نکته در آنجاست که در هرجایی که باشید خدا هست، یعنی هیچ مکانی نیست که از خدا خالی باشد. چون اساساً هیچ موجودی غیر از او وجود ندارد؛ زیرا او بی‌نهایت است و با وجودِ بی‌نهایت، جایی برای غیر وجود ندارد. در عرفان نظری نیز عرفا و محققین توجّه ویژه‌ای به این آیه داشته‌اند و با توجّه به آن، به اثباتِ اصلِ توحیدِ صمدی وجود پرداخته‌اند.[۲]

به عنوان نمونه، ابن‌عربی در فتوحات خود با توجّه به این آیه، توضیح می‌دهد که افراد عالَم، همگی تجلّی حق تعالی هستند، نه چیزی غیر او: «أنَّ الْحَقَّ مَعَكَ علی ما أنتَ عَليهِ ما أنتَ مَعَهُ و قَدْ نَبَّهَكَ علی هذا فِی القُرآن بقولِهِ تَعالی وَ هُوَ مَعَكُمْ أيْنَ ما كُنْتُمْ، ما أنتُم مَعَهُ و لا يَصِحُّ أن يكُونَ أحَدٌ مَعَ اللَّهِ فاللهُ مَعَ كُلِّ أحَدٍ بما هُوَ عَلَيْهِ ذلِكَ الواحِدُ مِنَ الحالِ فَانظُرْ إلی أفرادِ العالَم فَما تَراهُ فيهِ فَذلِكَ عَيْنُ الحَقِّ لا غَيْرَهُ».[۳]

یعنی: حق، همراه با توست به همان حالتی که تو داری و آنچه همراهش هستی. و قرآن به این مسأله تو را آگاه نموده، آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: «و او با شماست هر جا که باشید»، و همراهش هستید. و البتّه این صحیح نیست که کسی همراه خدا باشد، زیرا که خداوند همراه با هرکسی است به همان حال و وضعی که آن‌کس دارد. پس، بنگر به افراد جهان که هرچه تو در آن می‌بینی، آن عین حقّ است، نه چیز دیگر.

داوود قیصری نیز با توجّه به این آیه، وجود را عین حق دانسته و این آیه را سرّ توحید وجودی می‌نامد: «و إذا عَلِمْتَ اَنَّ الوُجودَ هُوَ الْحَقُّ و عَلِمْتَ سِرَّ قولِهِ: وَ هُوَ

---

۱. **قرآن مجید**، سوره حدید(۵۷)، آیه٤. (هر کجا باشید او با شماست).

۲. ر.ک: **الفتوحات المکّیه**، ج۱، ص۷۵۲، ج۲، ص۵۵۸، ج۲، ص۵۸۲، ج۳، ص٥۳٤، ج٤، ۹۳؛ **شرح فصوص‌الحکم جندی**، ص۹۸؛ **شرح فصوص‌الحکم کاشانی**، ص۲٤۱؛ عبدالرحمن جامی، **شرح فصوص‌الحکم**، به تصحیح عاصم ابراهیم‌الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱٤۲٥ه.ق، ص۲٦۳، **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، صص۲٦-۲۷، ٥۳٦، ٥٦٤، ٦٥٦، ۹۳۸؛ **رسائل قیصری**، صص۲۱-۲۲، ص۵۷؛ **تفسیر محیط‌الاعظم**، ج۵، صص۹۳-۹٤، ج۳، ص٤۹۵، ج۲، ص۳٦۷؛ **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، ص۲۱۳.

۳. **الفتوحات‌المکّیه**، ج٤، ص٦۲.

مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ».[۱] همو، این موضوع را در رسائل خود با شرح و بسط بیشتری بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که از آنجا که حق‌تعالی بی‌نهایت است، پس احاطهٔ او بر عالم، احاطهٔ ذاتی است و از این‌رو، عالم ظاهر، تجلّی اسما و صفات اوست و آیات قرآن و روایات حضرت رسول(ص) نیز مبیّن همین معناست: «...يَظْهَرُ لَهُ كَيْفِيَّةُ اِحاطَتِهِ سُبحانَهُ لِلْاَشْياءِ، وَ مَعِيَّتُهُ مَعَها، وَ حقيقَةُ قولِهِ: ... وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ. و قَوْلُ النَّبيِّ(ص): لَوْ دَلَّيْتُمْ بِحَبْلٍ هَبَطَ عَلَى الله ... فاِحاطَتُهُ تَعالى بظهورِهِ فِى صُوَرِ الأَشْياءِ بِصِفَةٍ مِنَ الصِّفات المُتَعَيِّنَةِ بالتَّعيُّنات الكَونِيّة، و الاحاطةُ العِلْمِيَّةُ، لاتُنافِى الاحاطةَ الذّاتيّةَ التّى ظَهَرَتْ و اَظْهَرتْ كُلَّ شَيءٍ و اللّهُ على ما نَقولُ وَكيلٌ».[۲] و در شرح فصوص خود می‌گوید: «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ... لَمّا كانَ كُلُّ ما هُوَ مَشهودٌ و محَقَّقٌ عَينَ الوُجودِ الحَقِّ... لِأَنَّهُ لَيسَ فِى الوُجودِ غَيرُهُ».[۳]

یعنی: برایش معلوم و آشکار می‌شود، چگونگی احاطهٔ خدای سبحان به اشیاء و همراه بودنش با آنها و حقیقت گفتار حق‌تعالی که: «هرجا باشید او با شما است» و گفتار پیامبر که فرمود: «اگر طنابی بیندازید[و بر زمین فرو روید]، بر خدا فرود می‌آید»... بنابراین، احاطه کردن خدا به‌وسیلهٔ ظهور و آشکاریش به شکل اشیا با یکی از صفات متعیّن به تعیّنات کَونی و احاطهٔ آگاهانه و علمی او، با احاطهٔ ذاتی‌ای که آشکار گشت و همه چیز را آشکار کرد، منافات و تضادّی ندارد و خداوند بر آنچه می‌گوییم وکیل و گواه است. ... و او با شماست هرجا باشید... چرا که هرچه مشهود و ظاهر و محقّق باشد، عین وجود حق است... زیرا در وجود بجز او کسی نیست.

از دیدگاه عرفا، بر اساس این آیه، «موجودات بِأَسْرِها مَعَ ذَواتِهِم وَ وُجوداتِهِم مظاهر خداست.[۴] و اوست- تعالی- که ظاهر است در این مجلی؛ و هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ»[۵] وَ

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص۱۷. (هرگاه بدانی که وجود، همان حقّ است، پس بدانی سرّ قول حق‌تعالی را که فرمود: هر کجا باشید او با شماست).

۲. **رسائل قیصری**، ص۵۷.

۳. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص۹۳۸.

۴. یعنی: تمام موجودات همراه با همراهیانشان و موجودیتشان مظاهر خداوندند.

۵. مسعودبن‌عبدالله شیرازی (بابا رکنا)، **نصوص‌الخصوص فی ترجمة الفصوص**، به تصحیح رجبعلی مظلومی، تهران، موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۹، ج۱، ص۲۵۲.

این آیه «در عینیّت و معیّت و نفی غیریّت، دلالات واضحه دارد».[1] و این، بدان دلیل است که خداوند بی‌نهایت و محیط بر همه چیز است؛ بنابراین، عقلاً محاط نمی‌تواند چیزی خارج از محیط و یا غیر آن باشد، و این آیه نیز به همین موضوع تصریح دارد که خداوند در همه جا با شماست، یعنی شما چیزی جدای از او و یا خارج از او و یا غیر او نیستید، و این معنا، علاوه بر قرآن در کلام ائمه معصوم(س) نیز به انحای مختلف بیان شده است: «فَانَّ الْمُحیطَ لایَنْفَکُّ عَنِ الْمُحاطِ، و الْمُحاطُ لا یشاهِدُ مُحیطُهُ الّا مَعَهُ و بِهِ، لقولِهِ [علی(ع)]: مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُزَایَلَة.[2] و لِقولِهِ- عَزَّ و جَلَّ: وَ هُوَ مَعَکُمْ أیْنَ ما کُنْتُمْ».[3]

یعنی: احاطه‌کننده از احاطه‌شده جدا نمی‌شود، و احاطه شده، احاطه کننده‌اش را نمی‌بیند، مگر همراه با او و به وسیلهٔ او؛ چنانکه حضرت علی(ع) در این زمینه می‌فرمایند: او با همه چیز هست، نه اینکه همنشین آنان باشد، و با همه چیز فرق دارد، نه این‌که از آنان جدا و بیگانه باشد. و از همین روست که حق‌تعالی فرموده است: هرجا باشید او با شماست.

سیّد حیدر آملی در جای دیگر توضیح می‌دهد که طبق مبانی عقلی و قرآنی و روایی، تنها نوع صحیح رابطهٔ بین حق و خلق، رابطهٔ تجلّی و ظهور حق‌تعالی است و حقیقتِ توحید نیز، وحدت شخصی و صمدی وجود است و اگر این اصلِ متین عقلی و قرآنی را نپذیریم، به ورطهٔ ثنویت و حلول گرفتار می‌آییم: «... أشارَ اِلیهِ بقولِهِ وَ هُوَ مَعَکُمْ أیْنَ ما کُنْتُمْ، لِأنَّ الاحاطةَ و المَعیَّةَ مَعَ الأشْیاءِ، بِدُون الَّذی قَرَّرْناهُ، یَلْزَمُ (عَنْهُما) الثَّنَویَّةُ و الغَیْرِیَّةُ و الحُلولُ و التَّباعِدُ و غیرُ ذلکَ، و هذا غَیرُ جایز. فَما بَقِیَ الّا أنْ یَکُونَ هُوَ عَیْنُ کُلِّ شَیءٍ، و مَعَ کُلِّ شَیءٍ، و نَفْسُ کُلِّ شَیءٍ... و لقوله [علی]- علیه‌السلام- مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُقَارَنَة وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُزَایَلَة. یعنی مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُقَارنَة، لِاَنَّ المُقارَنَةَ تَکُونُ بینَ شَیْئَین أَوْ بَیْنَ جسمَین، و هاهُنا لَیسَ الّا شَیْئاً واحداً، و اِنْ کانَ لَهُ اعتباراتٌ، فَلا یَکونُ بَیْنَهُما مُقارَنَةٌ، لِاَنَّ بَیْنَ الأمُورُ الوُجودِیّةِ و الأمُورُ الاِعْتِباریَّةُ لا تَکونُ مُقارنَةً. و کَذلکَ

---

۱. **نصوص‌الخصوص فی ترجمة الفصوص**، ج۱، ص۳۳۰.

۲. **نهج‌البلاغه**، به تصحیح صبحی صالح، قم، دارالهجره، ۱٤۱٤ه.ق، خطبهٔ اوّل، ص٤۰.

۳. **المقدمات من کتاب نص‌النصوص**، ص٤٥۹.

المُزایَلَةُ تَکونُ بینَ شَیْئَین، بحَیثُ یُزایِلُ الشَّیءُ شَیئاً آخَرَ، و هاهُنا لَیسَ کَذلِکَ، لانّهُ لَیسَ فی الوُجودِ الّا هُوَ و مَظاهِرُهُ. أعْنی (لَیسَ فِی الوُجودِ الّا) شَیءٌ واحِدٌ، و لَیسَ بَیْنَهُما مُغایرةٌ. فَلا یُزایِلُ حِینَئِذٍ الشَّیءَ، لِاَنَّ زیالَهُ عَنِ الشَّیءِ زیالُهُ عَنْ نَفْسِهِ، و هذا محالٌ. فَیَکُونُ: مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُزَایَلَة. و (هذا) هُوَ المَطْلوبُ».[۱]

یعنی: حق تعالی با آیهٔ «هرجا باشید او با شما است»، اشاره به توحید حقیقی(وحدت وجود) دارد؛ زیرا احاطه کردن و همراه شدن با اشیاء، بدون آن شرایطی که بیان داشتیم، لازمه‌اش قبول ثنویت، غیریّت، حلول، دوگانگی و چیزهای دیگر است و اینها جایز نیست. پس، [از نظر منطقی] راه دیگری باقی نمی‌ماند، جز این‌که حق‌تعالی، عین و خودِ همه چیز باشد و همراه همه چیز و نفس همه چیز... و این فرمایش حضرت علی(ع) که فرمود: «خدا با همه چیز هست، نه این‌که همنشین آنها باشد، و با همه چیز فرق دارد، نه این‌که از آنها جدا و بیگانه باشد»، مطلب را تأیید می‌کند. و منظور حضرت از «با همه چیز هست، نه این‌که همنشین آنها باشد»، این است که همنشینی، وقتی معنا پیدا می‌کند که ما دو چیز یا دو جسم داشته باشیم، در حالی‌که در اینجا، فقط یک چیز(وجود) داریم. و اگر هم چیزهای اعتباری‌ای موجودند، باز هم بین این [چیزهای اعتباری و وجود مطلق حق] همنشینی نیست؛ چرا که اساساً بین امور وجودی و امور اعتباری، همنشینی حقیقی وجود ندارد. از طرف دیگر، مغایرتِ [ذاتی هم] بین دو چیز(وجود) نیست، به‌شکلی که چیزی مغایر با چیز دیگری باشد؛ زیرا در هستی چیزی جز خدا و مظاهرش وجود ندارد. به عبارت دیگر، در وجود، چیزی جز یک شیء واحد(وجود حق) نیست و در نتیجه نمی‌تواند مغایرتی وجود داشته باشد. پس، حق‌تعالی با اشیاء مغایرت ندارد؛ زیرا مغایرت با اشیاء یعنی مغایرت با خودش، و این محال است! بنابراین، «حق تعالی با همه چیز هست، نه این‌که همنشین آنها باشد و با همه چیز فرق دارد، نه این‌که از آنها جدا باشد» و این، همان چیزی است که منظور و مطلوب ماست.

چنان که مشاهده می‌شود، اکثر عرفا برای اثبات توحید وجودی، پس از قرآن به سخنان حضرت علی(ع) استناد می‌جویند؛ چرا که حقیقتاً: «بهترین تعبیرات در وحدت

---

۱. **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، ص۳۱۲.

وجود، تعبیرات حضرت امیرالمؤمنین است که مکرّر در نهج‌البلاغـه وارد گردیـده، مـن جمله در خطبه‌ای می‌فرماید: وَ لَا یُقَالُ لَهُ حَدٌّ وَ لَا نِهَایَةٌ وَ لَا انْقِطَـاعٌ وَ لَـا غَـایَـةٌ وَ لَـا أنَّ الْأشْیَاءَ تَحْوِیهِ فَتُقِلَّه أوْ تُهْوِیَهُ أوْ أنَّ شَیْئاً یَحْمِلُهُ فَیُمِیلَهُ أوْ یُعَدِّلَهُ. لَیْسَ فِی‌الْأشْـیَاءِ بِـوَالِجٍ وَ لَا عَنْهَا بِخَارِجٍ؛[1] بلکه اهل ذوق از آیه مبارکهٔ وَ هُوَ مَعَکُمْ أیْنَ ما کُنْـتُمْ... همـین معنـی را می‌فهمند و اسم قیّوم را که یکی از اسم‌های الهی است به همین وجه، معنی می‌کنند».[2]

۲-٤- آیه ٥٤ سورهٔ فصّلت: «ألا إنَّهُمْ فی مِرْیَـةٍ مِـنْ لِقـاءِ رَبِّهِـمْ ألا إنَّـهُ بِکُـلِّ شَـیْءٍ مُحیط».[3] این آیه نیز بر بی‌نهایت بودن خدا تأکیـد دارد و بـا صـراحت ایـن موضـوع را تأیید می‌کند که او بر همه چیز احاطه دارد و کسانی که در ملاقات پروردگارشان تردیـد دارند، از این موضوع غافلند که محاط به هیچ روی از محیط، جدا نیست: «و المُحِیطُ لا یَنْفَکُّ عَنِ المُحاطِ، و الرَّبُّ لا یَبْعُدُ عَـنِ المَرْبُـوبِ»[4] و از همـین رو، عـالم پیرامـون مـا چیزی جز شئون، اطوار و ضیاء پروردگار که بر همه چیز محـیط اسـت، نیسـت و اگـر مبانی اندیشگی قوی شود و دیده‌های دل باز گردد، می‌توان در همین عالم، جلـوهٔ روی حق‌تعالی را دید: «و قالَ اَیضاً: *ألا إنَّهُمْ فِی مِرْیَةٍ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ ألا إنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ*؛ و مَعْناهُ أنَّ هؤلاءِ العِبادَ فی شَکٍّ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهم، مَعَ هذِهِ المُشاهدة الجَلیّة فی مَظاهِرِهِ الآفاقیّـة و الأنفُسیّة؛ و أیُّ لِقاءٍ یَکون أعْظَمَ مِنْ هَذَا؟ *ألا إنَّـهُ بِکُـلِّ شَـیْءٍ مُحِـیطٌ*؟ أی أ لَـیسَ هُـوَ مُحِیطاً بِکُلِّ شَیْءٍ ذَاتًا وَ وُجُودًا؟ و هَلْ یُمْکِنُ مُشاهَدَةُ المُحیطِ الّا بوجُودِ مُحاطِهِ؟ أیْ هَلْ یُمْکِنُ مُشاهَدَةُ الظّاهِرِ الّا بوجودِ مَظاهِرِهِ؟... التی هی المُشاهَدَةُ العُظمی و الغایَةُ القُصْـوی، هِیَ مُشاهَدَتُهم و مُشاهدةُ أمثالِهم من الکُمَّلِ و الأقْطابِ».[5]

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبه۱۸٦، ص۲۷٤. (برای او اندازه و نهایتی وجود ندارد، و نیستی و سرآمدی نخواهد داشت، چیزی او را در خود نمی‌گنجاند که بالا و پایینش ببرد، و نه چیزی او را حمل می‌کند که کج یا راست نگه دارد، نه در درون اشیاء قرار دارد و نه بیرون آن).

۲. **هزار و یک کلمه**، ج٤، ص۳۱۸.

۳. **قرآن مجید**، سوره فصّلت(٤۱)، آیه٥٤. (آری، آنان در لقای پروردگارشان تردید دارند. آگاه باش که مسلماً او به هر چیزی احاطه دارد).

٤. **المقدمات من کتاب نص‌النصوص**، ص۲۰. (و احاطه کننده از احاطه شده، جدا نیست و پروردگار از پرورده شده دور نیست).

٥. **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، ص۱۱۲.

یعنی: و همچنین فرمود: «آری، آنان در لقای پروردگارشان تردید دارند. آگاه باش که مسلّماً او به هرچیزی احاطه دارد»؛ و معنای آن، این است که این بندگان در شک و تردید هستند از این‌که پروردگارشان را ملاقات کنند، با وجودی‌که مشاهدهٔ آشکار و روشن پدیده‌ها و نمودهای آفاقی و انفسی‌اش، حاصل شده است و کدام ملاقاتی می‌تواند از چنین ملاقاتی عظیم‌تر باشد؟ آیا نه این است که حق‌تعالی به همه چیز احاطه دارد؟ یعنی آیا او بالذّات و به‌طور وجودی، همه چیز را احاطه نکرده است؟ و آیا ممکن است که جز با وجود احاطه شده، احاطه کننده را دید؟ یعنی آیا ممکن است ظاهر را جز با وجود مظاهرش مشاهده کرد؟... این همان مشاهدهٔ عُظمی و منتهای غایت است و این مشاهده‌ای است که مخصوصِ اولیای والا مرتبه، و کسانی شبیه ایشان، همچون اقطاب و کمال‌یافتگان است.

خلاصه آن‌که «آن‌چه عرفای شامخین در وحدت وجود و سریان او در همه موجودات فرموده‌اند، از این آیه، برمی‌آید».[1] عرفا با توجّه به این آیه، این‌گونه استنباط می‌کنند که از آنجا که خداوند، بی‌نهایت و محیط بر همه چیز است؛ هستی چیزی جز تجلّیات و ظهورات او نیست و به شرط دستیابی به کمالات روحانی، در همین عالم می‌توان به ملاقات پرودگار نایل آمد و جلوهٔ او را در همه چیز مشاهده کرد: «و قالَ تَعالی أیضاً عُقَیْبَهُ تَأکیداً لِلْأوّل: *أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ؟ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ؟* أی اِنَّهُم فی شَکٍّ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِم و مُشاهَدَتِهِ مَعَ هذا الظُّهورِ و الشُّهودِ، کَأَنَّهُم ما یَعرِفُونَ *إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ*، و أنَّ کُلَّ شَیءٍ مُحاطٌ بِهِ، و أنَّ المُحیطَ لا یَنْفکُّ عَنِ المُحاطِ أبداً، لِأَنَّهُم لَوْ عَرَفُوا ذلکَ، لَعَرَفُوا أنَّ أیَّ مُحاطٍ فَرْضٌ یَکونُ المُحیطُ مَعَهُ، بِلا انْفِکاکٍ عَنْهُ أبداً».[2]

---

۱. حسن حسن‌زاده آملی، **ممد الهمم در شرح فصوص‌الحکم**، ص۱۹.

۲. **ممد الهمم در شرح فصوص‌الحکم**، ص۲۷۲. برای دیدن سایر نظریات عرفا در تفسیر این آیه و ارتباط آن با وحدت وجود ر.ک: **الفتوحات‌المکّیه**، ج۲، ص۱۵۱، ج۳، ص۲۷۵، ج٤، ص۷؛ **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص۱۷؛ **المقدمات من کتاب نص‌النصوص**، صص۲۰، ۳۸٦، ٤۱۸، ٤٥۹؛ **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، صص۵۵، ۹٦، ۲۰۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۹۸، ۳۱۱، ۳٦۳؛ سیّد حیدر آملی، **انوار الحقیقة و اطوار الطریقة و اسرار الشریعة**، ص۲٤٤؛ **تفسیرالمحیط‌الاعظم**، ج۳، ص۱٦۲، ج۳، ص۲۱۵، ج۵، ص۹۳، ج۵، ص۲٤٦.

یعنی: و خداوند متعال بلافاصله، بعد از آیهٔ «آری آنان در لقای پروردگارشان تردید دارند»، فرمود: «آگاه باشید که او به همه چیز احاطه دارد»، یعنی آنان در ملاقات و مشاهدهٔ پروردگارشان تردید دارند، در حالی که خداوند ظاهر و آشکار است! گویی که آنان نمی‌دانند که او بر همه چیز احاطه دارد و همه چیز به‌وسیلهٔ او احاطه شده است، و این‌که احاطه کننده، هرگز از احاطه شده جدا نمی‌شود؛ زیرا اگر این را بدانند، البتّه این مطلب را می‌فهمیدند که هر احاطه‌شده‌ای واجب است که احاطه کننده، همراهش باشد و هرگز از آن منفک و جدا نیست.

۲-۵- سورهٔ ق، آیه ١٦: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيد».[١] خداوند از رگ گردن به ما نزدیکتر است و حتّی از آن هم نزدیک‌تر؛ در وجود خود ماست، چنان که در سورهٔ ذاریات می‌فرماید: «وَ فی أَنْفُسِکُمْ أَفَلا تُبْصِرُون».[٢] و در سورهٔ انفال می‌فرماید: «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِه».[٣] بر اساس این آیات، انسان مجلی و مظهر حق‌تعالی است و از همین روست که با توجّه به خود و درون خود می‌تواند خدا را بیابد. این که خداوند از رگ گردن به ما نزدیکتر است، خبر از این حقیقت می‌دهد که ما چیزی جدای از او نیستیم و بود ما در حقیقت، نمود و سایه‌ای از وجود اوست و هستی ما به اعتبار وجود حق‌تعالی برپاست و از همین روست که با شناخت حقیقت وجودی خود، می‌توان به شناخت خداوند نایل آمد.

در عرفان نظری به این آیات نیز توجّه ویژه‌ای شده است و بر اساس آنها به اثبات بحث وحدت وجود پرداخته‌اند. به عنوان نمونه، ابن‌عربی بر اساس این آیات می‌گوید، آن کسی که عاشق خداوند باشد، هرگز دچار درد فراق یار نمی‌شود؛ چرا که خداوند بی‌پرده از در و دیوار در تجلّی است و از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است و اساساً چیزی غیر از او در هستی نیست. بنابراین، کسی که عاشق حق‌تعالی باشد، می‌تواند در همه حال و در همه جا، خداوند را ببیند: «... فَلَوْ أحَبَّ اللَّهَ لَمْ تَکُنْ هذِهِ حالَتَهُ فَمُحِبُّ

---

١. **قرآن مجید**، سوره ق(٥٠)، آیه١٦. (ما از شاهرگ [او] به او نزدیکتریم).
٢. همان، سوره ذاریات(٥١)، آیه٢١. (و در خود شما پس مگر نمی‌بینید؟)
٣. همان، سوره انفال(٨)، آیه٢٤. (و بدانید که خدا میان انسان و دل او حایل می‌شود).

اللَّهِ لا یَخافُ فَرْقَة و کَیْفَ یُفارِقُ الشَّیءُ لازِمَهُ وَ هُوَ فی قَبْضَتِهِ لا یَبْرَحُ و بحَیْثُ یَراه مَحبوبُهُ و هُوَ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ... أینَ الفِراقُ و ما فی الکَوْنِ إلّا هُوَ».[۱]

علاوه بر این، ابن‌عربی معتقد است که بر اساس این آیات، عالم همه مظاهر و تجلّیات حق تعالی است و انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست و از همین‌رو، می‌تواند در وجود خود، خداوند را بیابد. او با به کار بردن تمثیل «نَفْس و قوای آن»، این موضوع را بیان می‌کند که قوای نفس با همهٔ تنوعشان، چیزی غیر از خودِ نفس نیستند و نفس در همهٔ قوای نفسانی جاری و ساری است و حق‌تعالی نیز به همین ترتیب، در همهٔ مظاهر خود تجلّی کرده و در عین کثرت، وحدت در کلِّ هستی سیطره دارد. او یکی از معروفترین جملات خود در باب وحدت وجود را با توجّه به همین آیهٔ «وَ فِی أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ» بیان داشته است:

«فاِخْتِلافُ العالَم بِأسْرِهِ لا یُخْرِجُهُ عَنْ کَوْنِهِ واحِدُ العَیْنِ فِی الوُجودِ فَزَیْدٌ ما هُوَ عَمْروٌ و هما إنسانٌ فَهُما عَینُ الإنسان لا غَیْرَهُ فَمِنْ هُنا تَعْرِفُ العالَمَ مَنْ هُوَ و صُورةُ الأمْرِ فیهِ إنْ کُنتَ ذا نَظَر صَحیح *وَ فِی أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ* ما ثَمَّ إلّا النَّفْسُ النّاطِقةُ و هِیَ العاقِلة و المُفَکِّرة و المُتَخَیِّلةُ و الحافِظَةُ و المُصَوِّرةُ و المُغَذِّیَةُ و المُنَمِّیَةُ و الجاذِبَةُ و الدّافِعَةُ و الهاضِمَةُ و الماسِکَة و السّامعَة و الباصِرة و الطاعِمةُ و المُسْتَنْشِقَةُ و اللّامِسَة و المُدْرِکَةُ لهـذه الأمور و اختلافُ هذِهِ القوی و اختِلافُ الأسماءِ عَلَیْها و لَیستْ بشَیءٍ زائِدٍ عَلَیْها بَلْ هِیَ عَیْنُ کُلِّ صُورة و هکذا تَجِدُهُ فی صُوَرِ المَعادِنِ و النَّباتِ و الحَیَوانِ و الأفلاکِ و الأملاکِ فَسُبحانَ مَنْ أظهَرَ الأشْیاءَ و هُوَ عَیْنُها:

فَما نَظَرتْ عَیْنی إلی غَیْرِ وَجْهِهِ   و ما سَمِعَتْ أُذْنی خِلافَ کَلامِهِ...».[۲]

---

۱. **الفتوحات‌المکّیه**، ج۲، ص۳۴۰. (پس اگر کسی خدا را دوست بدارد، وضع و حالش چنین نمی‌شود[یعنی به بلای فراق دچار نمی‌شود]. زیرا که دوستدار خدا از جداییش نمی‌ترسد و چگونه شیئی از لازمهٔ وجودیش جدا بشود در حالی‌که در قبضهٔ اوست. عاشق خدا به جایی نمی‌رود مگر این که محبوبش او را می‌بیند[زیرا خدا در همه جا هست] و او از شاهرگش به او نزدیکتر است ... جدایی کجاست در حالی‌که در جهان جز خدا چیزی نیست).

۲. **الفتوحات‌المکّیه**، ج۲، ص۴۵۹.

یعنی: پس، اختلافی که در تمام جهان است، حق‌تعالی را از اصلِ وحدت، خارج نمی‌کند و او در وجودش واحد است. [به عنوان مثال]اگر چه زید، عمرو نیست [و از حیثِ ظاهر با هم متباین‌اند]، اما از حیثِ انسان بودن، با هم متحدند [و تباینی بین این وجهۀ وجودی شان نیست. پس، اختلافات موجود در عالم، سبب نمی‌شود یکپارچگی اصل وجود، از بین برود] و از این جا، عالَم را می‌شناسی که آن چیست و چگونه وضعی دارد. و چنانچه صاحبِ نظر صحیح باشی، [با توجّه به آیۀ] «آیا در خودتان نمی‌نگرید»، درمی‌یابی که در اینجا یک نفْسِ ناطقه بیش نیست که[به اعتبارهای مختلف] به صورتِ نفوسِ عاقله، تخیّل کننده، نگه‌دارنده، حفظ‌کننده، تصویرگر، تغذیه-دهنده، رشد دهنده، جذب‌کننده و دفع‌کننده، نگه‌دارنده، شنونده و بیننده، خورنده، بوکننده، لمس کننده و درک کننده، نامیده شده و ظاهر گردیده است. همۀ این امور و اختلاف این قوا و اختلاف اسمهایی که بر آن(نَفْس واحد) اطلاق می شود، چیزی زائد بر آن نیست؛ بلکه آن نَفْسِ واحد، عین و خودِ هر صورتی است. به همین سان، خدا را در صورت معادن، گیاه، حیوان، افلاک و فرشتگان می‌یابی. چه، پاک و منزّه است آن‌که اشیاء را آشکار کرد در حالی‌که خود، عین آنهاست.

چشم من، جز ذات او، چیز دیگری را ندیده؛ و گوش من، غیر کلام او را نشنیده است.

نکته دیگری که عرفا به آن توجّه داده‌اند جمع بین این آیه و حدیثِ معروفِ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»[1] است. از دیدگاه ایشان، اگر انسان، تجلّی و مظهر حق‌تعالی نباشد، چگونه می‌تواند با شناخت خود به شناخت خدا دست یابد؟ بنابراین، از این روایت، مشخص می‌شود که انسان، چیزی جدا و غیر حق‌تعالی نیست که شناخت او و مساوی و مساوق شناخت خداست.[2] آنگاه، با کنار هم گذاشتن این روایت و آیات

---

۱. هر که خودش را بشناسد، پروردگارش را شناخته است.

۲. از دیدگاه عرفا: «لَيْسَ لِلْخَلْقِ وَ لاَ لِلْمُظَاهِرِ وُجُود إلَّا بِالِاعْتِبَارِ وَ الْإِضَافَة وَ كُلُّ مَا يَكُون وُجُود بِالِاعْتِبَارِ وَ الْإِضَافَة لايكون إلَّا مَعْدُومًا مضمحلا... فَالْوُجُود الْحَقِيقِيّ حِينَئِذٍ لايكون إلَّا لِلْحَقِّ و يَكُون لَهُ الْمَعِيَّة مَعَهُمْ مَعِيَّةَ وُجُودِيَّة ذَاتِيَّة لِقَوْلِهِ:... وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»(**تفسير المحيط الأعظم**، ج۲، ص۳٦۷). (مخلوقات و مظاهر دارای وجود اعتباری و نسبی‌اند و وجود اعتباری و نسبی، دارای وجود حقیقتی نیست... وجود حقیقی، منحصر است در ذات اقدس اله است. علاوه بر این، وجود حق‌تعالی، معیّت وجودی ذاتی با وجودهای اعتباری دارد. از اینجاست که می‌فرماید: ما از شاهرگ [او] به او نزدیک‌تریم).

قرآن، وحدت صمدی وجود را اثبات می‌کنند، چنان که سیّد حیدر آملی می‌گوید: «یُستفادُ مِنَ الحدیثِ[مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ] أنَّ نَفْسَ الإنسانِ هِیَ مَجْلَی الحَقِّ سبحانَهُ و تَعالی لِمَنْ تَدبَّرَ فیها و عَرَفَها و عَرَفَ قَدْرَها و مَنْزِلَتَها، و لاَ یَظلِمْها بجَهلِهِ فی عَدَمِ مَعْرِفَتِها و اضْمِحلالِ حَقِّها و لا یَغْفَلْ عَنْ عَظَمَتِها و مِرآتیّتَها لِربِّها... و هذا هُوَ السِّرُّ فی قولِهِ تعالی: سَنُریهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.[1] و قوله تعالی: وَ فِی أَنْفُسِکُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ[2]».[3]

یعنی: از حدیثِ «هر که خودش را بشناسد، پروردگارش را شناخته است»، این مطلب برداشت می‌شود که نَفْسِ انسان، تجلّی‌گاه حقّ است، برای آن‌کس که در آن تدبّر کند و بیندیشد و ارزش و مقام آن را بداند. و با نادانیش در عدم شناخت آن و نابود کردن حقّ آن، به آن ظلم نکند و از عظمت آن و نگریستنش به پروردگار، غافل نماند. این همان رازی است که در گفتار خداوند متعال وجود دارد که می‌فرماید: «بزودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است». و همچنین این فرمودهٔ خداوند که: «و در وجود خودتان است، پس آیا نمی‌بینید».

۲-۶- در سورهٔ توحید هم به نوعی دیگر مسألهٔ وحدت وجود، نهفته است. وقتی خداوند در توصیف خود می‌فرماید: «لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَد»،[4] این زادن و زاده شدن، فقط به معنای زادن و زاده شدن ظاهری نیست، زیرا در بحث خداشناسی، این از مسلّمات است که وجود مقدّس او منزه از این نقصان‌هاست؛ بلکه منظور این است که نه او از چیزی جدا شده، و نه چیزی از او جدا شده است.

---

۱. **قرآن مجید**، سوره فصلت(۴۱)، آیه۵۳. (به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است).

۲. همان، سوره ذاریات(۵۱)، آیه۲۱.

۳. **تفسیر المحیط‌الأعظم**، ج۱، صص۱۳۶-۱۳۷. برای دیدن سایر تفاسیر مشابه عرفا از این آیات ر.ک: **فصوص‌الحکم**، ص۱۰۸؛ **الفتوحات‌المکّیه**، ج۲، ص۵۵۸، ج۳، ص۳۷۶؛ **رسائل قیصری**، ص۱۷، ص۵۶؛ **المقدمات من کتاب نص‌النصوص**، صص۱۱۹، ۴۵۹، ۲۰۴، ۴۵۹؛ **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، ص۲۱۳؛ **انوار الحقیقة و اطوار الطریقة و اسرار الشریعة**، ص۵۸۳.

۴. **قرآن مجید**، سوره اخلاص(۱۱۲)، آیه۳. (نه کس را زاده، نه زاییده از کَس).

یعنی مخلوقات و عوالم نسبت به خدا چیزی از او جـدا شـده، مثـل مـادر و فرزنـد نیستند که از یکدیگر جدا می‌شوند و دو وجود مستقل از هم را تشکیل می‌دهنـد، زیـرا خداوند بی‌نهایت است و چیزی از بی‌نهایت خارج نمـی‌شـود و یـا بـه اصـطلاح تولـد نمی‌یابد.[١] و اگر قائل به این باشیم که چیـزی از خـدا ولادت یافتـه– همانگونـه کـه در قسمت استدلال عقلی گفتیم– سه وجود ثابت کرده‌ایم و این شـرک اسـت؛ چـرا کـه او احد است: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»[٢] و علاوه بر این، صمد(خلل ناپذیر، غیر قابل نفوذ، تو پـر) هم هست. یعنی نمی‌توانیم بگوییم چیزی داخل او وجـود دارد، امـا غیـر اوسـت: «اللَّـهُ الصَّمَد».[٣]

«این آیات با تأکید بر احدیت و یکتایی هویت غیبیه و ذات احدی و شریک نداشتن او راه را برای قول به انحصار وجـود در خداونـد بـاز مـی‌کنـد و در آیـه (اَللهُ الصَّـمَد) احدیت به صمدیت که اطلاق سِعِی خداوند است تبیین شده است و در آیات (لَـم یَلِـد ولَم یُولَد و لَم یَکُن لَهُ کُفُوًا اَحَد) با نفی دو نحوه از تقابل، صمدیت تشریح شده اسـت، زیرا «والد» در قبال «ولد» و «کفو» در مقابل کفو دیگر است، با ایـن تفـاوت کـه والـد و ولد دو صنف از یک نوع، و دو کفو، ممکن است دو نوع از یک جنس باشـند. واجـب تعالی که دارای وحدت صمدی است، نه مقابل صنفی دارد و نه مقابـل نـوعی».[٤] پـس، غیری در او و خارج از او وجود ندارد؛ بلکه هرچه هست، اوست و تجلّیـات اسـماء و صفات او.

---

١. شمس تبریزی در تفسیر آیه ٩١ سورهٔ مریم می‌گوید که ولد در این آیه، نه فقط به معنای فرزند؛ بلکه به معنـای هر زایش و جدا شدنی است: «أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمنِ وَلَدا، نه آن ولد که از مجامعت، جزوی از او منفصـل شـود؛ بلکـه نوع‌هاست این زایندگی. مثلاً گویند این سخن از او زاییده شد، آن نخواهند ولادت»(شمس‌الدین محمّـد تبریـزی، **مقالات شمس تبریزی**، به تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحّد، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ١٣٨٥، ج٢، ص١٠٤). بنابراین، «ولد» برای خداوند، نه تنها به معنی فرزند، مذموم است؛ بلکه بـه معـانی دیگـر نیـز پـذیرفتنی نیست.

٢. **قرآن مجید**، سورهٔ اخلاص(١١٢)، آیه١. (بگو: او خدایی است یکتا).

٣. همان، آیه٢. (خدا بی‌نیاز است). «صمد در اصل به معنی توپُر است، یعنی: لا جوف لـه. چیـزی کـه میـان تهـی نیست». چنین وجودی، خلل ناپذیر است و چیزی نمی‌تواند در آن نفوذ کند.

٤. عبدالله، جوادی آملی، **عین نضّاخ: تحریر تمهیدالقواعد**، چاپ سوم، قم، اسرا، ١٣٩٣، ج٣، ص٣٨٤.

از دیدگاه عرفا «لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ، أیْ لَمْ یَخرُجْ عَنهُ شَیءٌ و لَمْ یَخْرُجْ عَنْ شَیءٍ، فَیَکُونُ ناقِصاً بِخُروجِ شَیءٍ عَنْهُ أوْ بِخروجِهِ عَنْ شَیءٍ».[1] یعنی: معنای آیه آن است که نه چیزی از او خارج شده است و نه این که حق‌تعالی از چیزی خارج گشته است، چرا که در این صورت، خداوند دارای نقص می‌بود و این محال است.

خداوند ذات مطلق و وجود بی‌نهایت است و از همین‌رو، عرفا معتقدند که مقصود آیه آن است که هیچ چیزی از حق‌تعالی خارج نشده است، نه این که فقط فرض کنید که خداوند مبرا از زاد و ولد جسمانی است: «لَمْ یَلِدْ، أیْ لَمْ یَتَولَّدْ مِنْهُ شَیءٌ (مِنْ حَیْثُ هُوِیّتُهُ)، أیْ ذاتُهُ المُطلقةُ الوُجودِ، الخارجةُ عَنْ أنْ تُخاطِبَها الحُدودُ».[2]

از آنجا که حق‌تعالی وجودِ مطلق، بلکه مطلقِ وجود، بی‌نهایت و بسیط است، هرگز جزء و تعدّد و انقسام نمی‌پذیرد. بنابراین، فرض خارج شدن چیزی از خداوند با اصل وجودی او به هیچ روی سازگار نیست؛ چرا که در این صورت برای خداوند حد و مرزی تعیین کرده‌ایم و او را محدود و مقیّد ساخته‌ایم و این موضوع با اصل توحید در تعارض است و آیات شریفهٔ سورهٔ اخلاص در پی بیان همین مفهوم‌اند: «اِعْلَمْ أنَّ اللّهَ تَعالی کما ذَکَرْنا یَتَعَیَّنُ أنْ یَکُونَ هُوَ الوُجودُ المَحْضُ الحَقُّ الواحِدُ القدیمُ، الَّذی لا یَتَجَزَّأ، و لا یَنْقَسِمُ، و لا یَتَعَدَّدُ، و لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أحَدٌ ، لَیسَ لَهُ شَکْلٌ یَخُصُّهُ، و لا حَدٌ معَیَّنٌ یَحِدُّهُ، و لا صُورَةٌ مَخصُوصةٌ هُوَ مَحصورٌ فیها، و إلّا لَکانَ مُقَیَّداً مَخلُوقاً حادِثاً، و ذلکَ محالٌ عَلَی اللّهِ تَعالی، فَهُوَ وُجودٌ مُطلَقٌ بِالإطلاقِ الحَقیقِیِّ عَنْ الإطلاقِ المَفْهُومِ المَعقُول، و عَنْ جَمیعِ القُیودِ».[3]

یعنی: بدان که خداوند متعال، همانطور که ذکر کردیم، باید همان وجودِ محضِ حقِّ یکتای قدیم باشد، آن‌چیزی که تجزیه و تقسیم نمی‌شود و تعدّد نمی‌پذیرد: «نه زاده است و نه زاده شده است و نه هیچ‌کس همتا و همگون اوست». نه شکل و همانندی

---

۱. آقامحمّدرضا قمشه‌ای، **مجموعهٔ آثار حکیم صهبا: التعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم**، به تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچمی، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸، ص۳۸.

۲. عبدالغنی‌النابلسی، **جواهر النصوص فی شرح الفصوص**، به تصحیح عاصم ابراهیم‌الکیالی‌الحسینی‌الشاذلی، بیروت، دار الکتب‌العلمیه، ١٤٢٩ه.ق، ج۱، ص٣٨٤. (لَمْ یَلِدْ، یعنی از او چیزی متولد نشده است (از جهت حقیقت و هُویّتش). یعنی ذاتِ مطلق‌الوجود او، بیرون از هر حد و مرزی است که او را در بر گیرد).

۳. عبدالغنی النابلسی، **کتاب الوجود**، به تصحیح سیّدیوسف احمد، بیروت، دار الکتب‌العلمیه، ١٤٢٤ه.ق، ص١٩٦.

دارد که مخصوص و ویژهٔ او باشد و نه حد و مرزش هست که او را محدود کند. و نـه شکلِ مخصوص دارد که در آن محصور و محدود شود که اگر چنین بود، او یـک چیـز مقیّد و مخلوق و حادث بود که این، دربارهٔ خداوند غیر ممکن و محال اسـت. بنـابراین او یک وجود مطلق و بدون قید است، بـه معنـای اطـلاق حقیقـی از آن اطـلاق مفهـوم معقول، و عاری از هر قیدی است. [یعنی حتّی قید اطلاق را هم نمـی‌تـوانیم بـه ذاتِ او نسبت بدهیم و او مطلقِ وجود است].

با توجّه به این دلیلِ متین عقلی، نباید موجودات را چیـزی جـدای از حـق دانسـت؛ بلکه باید آنها را ظهورات و تجلّیات حق‌تعالی خواند: «فَهُوَ مُطلَقٌ و لَـیسَ مُقَیَّـداً بکَوْنـهِ مُطلَقاً، فإنَّ لَهُ الظُّهورَ و التَّجلِّی مِنْ حَیثُ مَراتِبِ أسْـمائِهِ و صِـفاتِهِ فـی جَمیـعِ الصُّـورِ و الأشْخاصِ الّتی یُقَدِّرُها و یَخْترِعُهـا بقُدرَتِـهِ و إرادَتِـهِ مِـنْ غَیـرِ أنْ یَخْـرُجَ عَـنْ إطلاقِـهِ المَذکور أَوْ یَتَغَیَّرَ أو یَتَبَدَّلَ مِنْ حَیثُ ما هُوَ عَلَیْهِ فی وُجودِهِ الحَـقُّ الواحِـدُ القَـدیمُ، فَـإنَّ الفاعِلَ لا یَتَغَیَّرُ بأفعالِهِ، و کُلُّ الصُّوَرِ و الأشخاصِ أفعالُـهُ، و هُـو الوُجـودُ الواحـدُ الحَـقُّ القَدیمُ، القائِمُ علی صُورةٍ».[1]

یعنی: پس، حق‌تعالی وجود مطلق است و از حیث حقیقـت وجـودی، هرگـز مقیّـد نمی‌شود. و اگرچه حق‌تعالی ظهور و تجلّی کرده است، اما این امر، سبب نمی‌شـود کـه او از مطلق بودنش خارج گردد؛ زیرا این تجلّیـات، از حیـثِ مراتـبِ اسـماء و صـفات اوست که در همهٔ صور و اَشکال و اشخاص، آنها را مقدّر می‌کنـد و بـا قـدرت و ارادهٔ خویش آنها را می‌آفریند، [بدون این‌که در وحدتِ اطلاقی او خللی وارد آید]. همچنین، باید دانست که حق‌تعالی با ظهور و تجلّی، نسبت به آنچه بوده، تغییر و تبدیل نمی‌یابـد، و او در وجودش همان حقِّ واحدِ قدیم، است؛ چرا که فاعل با افعال خود، تغییر نمـی-کند، و تمامِ اَشکال و اشخاص، افعال حق‌تعالی است. در نتیجه، او همـان وجـودِ واحـدِ حقِّ قدیم است و همچنان بر یک صورت، قائم و استوار است.

با توجّه به آنچه گفته شد، عرفا معتقدنـد ماسـوی الله، بنفسـه دارای وجـود نیسـتند؛ بلکه تنها شئونات و ضیاء و سایه‌هایی از وجود مطلق خداوندند. بنابراین، نمی‌توان آنهـا را موجوداتی در عرض خداوند قرار داد و یا آنها را چیزی جدا و مستقل از حق فـرض

---

۱. عبدالغنی النابلسی، **کتاب الوجود**، ص۱۹٦.

کرد و این آیات شریفه، دلالت بر همین مفهوم دارند که هیچ چیزی غیر از حق‌تعالی صاحب وجود نیست. نه چیزی قبل از او بوده و نه چیزی بعد از اوست و نه چیزی همراه اوست. و از همین روست که خداوند در این سوره تأکید می‌کند که هیچ چیزی کفو او وجود ندارد و اگر ما فرض کنیم که مخلوقات صاحب وجود هستند، در این صورت، ماسوی‌الله را در وجود، هم‌تراز حق‌تعالی قرار داده‌ایم و این بر خلاف نص صریح قرآن است که: «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْء».[1]

سیّد حیدر آملی این مفهوم را این‌گونه بیان کرده است: «وَ لَمَّا کانَ کُلُّ ما سِواه مَوْجُوداً بوجودِهِ و لَیسَ بشَیءٍ بنَفْسِهِ... فَلا یُجانِسُهُ و لا یُماثِلُهُ شَیءٍ فی الوُجودِ، فَلَمْ یَلِدْ، إذْ معلولاتُهُ لَیْسَتْ مَوْجُودةً مَعَهُ بَلْ بهِ، فَهی بهِ هِیَ، و بنَفْسِها لَیْسَتْ شَیئاً. وَ لَمْ یُولَدْ، لِصَمَدیَّتِهِ المُطلَقَة، فَلَمْ یَکُنْ مُحْتاجاً فی الوُجودِ الی شَیءٍ و لمّا کانَتْ هُوِیَّتُهُ الاحَدیّةُ غیرَ قابلة لِلْکَثْرَةِ و الانقِسامِ، و لَمْ تَکُنْ مُقارنَةُ الوَحدة الذّاتیّة لِغیرها، إذْ ما عَدا الوُجودَ المُطلَقَ لَیسَ الّا العدمُ المَحضُ، فَلا یُکافِئُهُ أحَدٌ، فلَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً إذْ لا یُکافِئُ العَدَمَ الصِرفَ - الوجودِ المَحضَ. و لهذا قیلَ: *لَیسَ فی الوُجودِ سِوی اللّهِ تَعالی و أسمائِهِ و صِفاتِهِ و أفعالِهِ*. فالکُلُّ هُوَ و بهِ و مِنْهُ و الِیه».[2]

یعنی: و از آنجایی‌که هر چه غیر اوست وجودش بستگی به وجود او دارد و آنها به خودی خود، نه وجودی دارند و نه چیزی هستند... پس، غیر او نه از جنس اوست و نه چیزی در وجود همانند او می‌تواند باشد. و «لَمْ یَلِدْ»(چیزی از او خارج نشده) است، زیرا معلولاتش همراه با او نیستند؛ بلکه به‌وسیلهٔ او موجودیت دارند. پس، آنها که ظاهراً غیر اویند، به‌وسیلهٔ او موجود شده‌اند و خودشان به خودی خود چیزی نیستند و «لَمْ

---

۱. **قرآن مجید**، سوره شوری(٤٢)، آیه١١. (هیچ چیز همانند او نیست).

۲. **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، صص٥٢-٥٣. برای مشاهده سایر نظریات عارفان دربارهٔ این آیه و ارتباط آن با وحدت وجود، ر.ک: **فصوص‌الحکم**، ص١٠٥؛ **الفتوحات‌المکّیه**، ج١، ص٢٩١، ج١، ص٤١٥، ج٢، ص٥٩٧؛ عبدالرزاق کاشانی، **تفسیر[منسوب به] ابن‌عربی**(تأویلات عبدالرزاق)، تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت، داراحیاء التراث‌العربی، ١٤٢٢ه.ق، ج٢، صص٦٤٨-٦٤٩؛ **شرح فصوص‌الحکم جندی**، ص٢٠٨، ص٤٣٦؛ **شرح فصوص‌الحکم کاشانی**، ص١٤٦؛ عبدالرزاق کاشانی، **رسالهٔ مبدأ و معاد**(مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی)، تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده، چاپ دوم، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ١٣٧٩، ص٢٧١؛ **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص٧٠٤؛ **شرح فصوص‌الحکم جامی**، ص٢٩٣؛ **تمهیدالقواعد**، ص٩٢.

يُولَدْ» (از چیزی خارج نشده) به دلیل بی نیازی مطلقش بوده است، زیرا که او در وجود نیازی به چیزی ندارد. و از آنجایی‌که هویتِ اَحَدیِ او قابل کثرت و انقسام نیست و وحدتِ ذاتیِ او همنشین و مقارن با دیگری نبوده و نیست؛ (زیرا به‌جز وجود مطلق، دیگری عدم محض است) پس، «کسی همتای او نیست»؛ چرا که عدم محض، همتای وجود محض نمی‌تواند باشد. و به این دلیل گفته شده: در وجود به‌جز خدای متعال و اسماء و صفات و افعالش هیچ چیز دیگر نیست. پس، همه اوست و به‌وسیلهٔ او وجود دارند، و وجودشان از اوست و به سوی او رهسپار می‌شوند.

علاوه بر آیاتی که ذکر شد، عارفان از آیات بسیار دیگری نیز در اثبات وحدت وجود استفاده می‌کنند. آیاتی همچون: «كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ»(قصص، ٨٨)؛ «ما رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى»(انفال، ١٧)؛ «وَ هُوَ الَّذى فِي‌السَّماءِ إلهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إله»(زخرف، ٨٤)؛ «ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَة إلّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَة إلّا هُوَ سادِسُهُمْ وَ لا أدْنى مِنْ ذلِكَ وَ لا أكْثَرَ إلّا هُوَ مَعَهُمْ أيْنَ ما كانُوا»(مجادله، ٧)؛ «وَ إذا سَألَكَ عِبادى عَنِّى فَإنِّى قَريب»(بقره، ١٨٦)؛ «وَ نَحْنُ أقْرَبُ إلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لكِنْ لا تُبْصِرُون»(واقعه، ٨٥)؛[1] و آیات دیگر.[2]

---

١. «جز ذات او همه چیز فانی است»(قصص، ٨٨)؛ «و وقتی (ریگها یا تیرها) را انداختی، این تو نبودی که انداختی؛ بلکه خدا بود که انداخت»(انفال، ١٧)؛ «و اوست که در آسمان معبود و در زمین معبود است»(زخرف، ٨٤)؛ «هیچگاه سه نفر با هم نجوا نمی‌کنند، مگر اینکه او چهارمین آنهاست و نه پنج نفر، مگر اینکه او ششمین آنهاست و نه کمتر از آن و نه بیشتر، مگر اینکه هرکجا باشند او با آنهاست»(مجادله، ٧)؛ «و چون بندگان من از تو دربارهٔ من بپرسند، همانا من نزدیکم»(بقره، ١٨٦)؛ «و ما به آن از شما نزدیکتریم، ولیکن شما نمی‌بینید»(واقعه، ٨٥).

٢. برای مشاهدهٔ شواهد بیشتر و پیگیری بحث‌های مشابه ر.ک: عبدالله، جوادی آملی، **عین نضّاخ: تحریر تمهیدالقواعد**، ج٣، صص٣٧٧-٤١٤(فصل: وحدت اطلاقی وجود در قرآن و سنّت)؛ سید محمّدحسین تهرانی، **روح مجرد**، چاپ نهم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ١٤٢٩ه.ق، صص٣٧٤-٣٨٧؛ همو، **الله شناسی**، چاپ چهارم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ١٤٢٦ه.ق، ج٢، ص٢٥٠ به بعد؛ همان، ج٣، صص١٧٧-٢٣٠؛ قاسم کاکایی، **وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت**، صص١٣٠-١٣٥؛ سیّد جلال الدین آشتیانی، **هستی از نظر فلسفه و عرفان**، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ١٣٧٦، ص٢٣٧، صص١٩٩-٢٠٩.

۳– مبانی روایی

علاوه بر آیات، در روایات فراوانی از پیامبر اسلام(ص) و امامان معصوم(ع) نیز با صراحت بیشتری به مفهوم وحدت وجود اشاره شده است که در ادامه، به صورت مختصر، چند نمونه ذکر می‌شود:

۳–۱– حضرت رسول(ص) در روایتی می‌فرمایند: «لَوْ دُلِّیْتُمْ بِحَبْلٍ إِلَی الْاَرَضِینَ السُّفْلی لَهَبطْتُمْ عَلَی اللَّهِ».[1] یعنی: اگر با ریسمانی به سوی زمین‌های زیرین فرستاده شوید، بر خدا فرود می‌آیید.

بدین ترتیب، مشخص می‌شود که از دیدگاه پیامبر اسلام(ص)، به هر جا بروی، به خداوند روی آورده‌ای. اگر بر زمین یا آسمان فرود بیایی، بر خدا فرود آمده‌ای؛ یعنی عالم ظاهر، چیزی غیر از خداوند نیست؛ بلکه جلوهٔ وجود اوست. این «روایت شریفه، بیانِ حقیقتِ ذات و حریمِ قدس کبریائی است که وجودِ واجب و بسیط است و هیچ موجودی نه در ذات و نه در صفات و نه در آثار و افعال خود، شبیه مقامِ قُدس ربوبی نخواهد بود، و حق‌تعالی در صفتِ احدیت، یکتا و بی‌همتا خواهد بود. با این عظمت و مقام وجودی، هرگز مورد احاطه و فهم و ادراک قرار نخواهد گرفت و عوالم، مظاهر صفت ربوبی او هستند. وجودِ حق، حقیقت واحده و صرفِ وجود و بسیط است و عوالم، رشحه‌ای از رشحات و شعاعی از فیض وجود است که از حریمِ کبریائی، فیضان نموده و ظهوری از صفاتِ قدسِ ربوبی هستند».[2]

---

۱. سیّد روح‌الله الموسوی‌الخمینی، **شرح دعاء السَّحر**، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱٤۱٦ه.ق، ص۲۱. این روایت به شکل‌های دیگری نیز وارد شده است، مثل: «لَوْ دَلَّیْتُمْ بِحَبْلٍ لَهَبَطَ عَلَی اللَّه» و «لَوْ دلّیْتُمْ بِحَبْلٍ إلی الأرضِ السُّفلی لَهَبطَ عَلَی الله»(**محمّدباقر مجلسی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ج٥٥، ص۱۰۷؛ **ریاض‌السالکین فی شرح صحیفهٔ سیّد الساجدین**، ج۱، ص۲٤۰؛ **منهاج‌البَراعه فی شرح نهج البلاغه**(خوئی)، ج۱، ص۳۳۷؛ سید محمّد حسینی همدانی، **درخشان پرتوی از اصول کافی**، قم، چاپخانه علمیه قم، ۱۳٦۳، ج٤، ص۳۳٤؛ صدرالدین شیرازی، **شرح اصول کافی**، به تصحیح محمّد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳، ج۳، ص٦٦؛ **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، ص۸٤، ص۹٦؛ **تفسیر المحیط-الاعظم**، ج٥، ص۲٦۳؛ **فصوص‌الحکم**، ص۷۳، ص۱۷۱).

۲. سید محمّد حسینی همدانی، **درخشان پرتوی از اصول کافی**، ج٤، صص۳۳٤–۳۳٦. آیت‌الله سیّد محمّد حسینی همدانی، در این کتاب با استفاده از احادیث اصول کافی، مسائل توحیدی را بر اساس مشرب حکمت

۳-۲- حضرت مولا علی(ع) می‌فرمایند: «اِنّ اللهَ سُبحانَهُ و تَعالی دِاخِلٌ فِی الأَشیاءِ لا کَشَیءٍ دَاخلٍ فِی شَیءٍ وَ خارِجٌ من الاشیاء لا کَشَیءٍ خَارِجٍ عَنْ شَیءٍ».[۱] و در جای دیگر همین معنی را این‌گونه فرموده‌اند: «مَعَ کُلِّ شَیءٍ لا بِمُقارَنَةٍ، وَ غَیرُ کُلِّ شَیءٍ لا بِمُزایَلَةٍ».[۲]

در این سخنان گهربار، بخوبی مشخص است که رابطهٔ خداوند با مخلوقات، رابطه‌ای تفکیکی و جدای از هم نیست؛ بلکه خلق و خالق به شیوه‌ای ورای ادرکات عادی درهم تنیده‌اند. ایشان در ابتدای خطبهٔ دیگری از نهج‌البلاغه از این درهم‌تنیدگی با اصطلاح «تجلّی» یاد می‌کند که دقیقاً همان معنا و اصطلاح مورد نظر عارفان توحیدی است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّی لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ».[۳]

حضرت علی(ع) در جای دیگری از نهج‌البلاغه که به بحث در مورد توحید می‌پردازد، وحدت حق‌تعالی را از نوع وحدت عددی نمی‌داند و معتقد است از آنجا که حق‌تعالی بی‌نهایت است، به وسیلهٔ اندیشه‌ها و اوهامِ محدود، قابلِ شناخت نیست؛ اما از آنجا که او بر همه چیز تجلّی کرده است و به عبارت دیگر، همه چیز تجلّی اوست، از طریق همین تجلّیات و مظاهر می‌توان به معرفت او دست یافت: «وَاحِدٌ لَا بِعَدَدٍ وَ دَائِمٌ لَا بِأَمَدٍ وَ قَائِمٌ لَا بِعَمَدٍ، تَتَلَقَّاهُ الْأَذْهَانُ لَا بِمُشَاعَرَةٍ وَ تَشْهَدُ لَهُ الْمَرَائِی لَا بِمُحَاضَرَةٍ لَمْ

متعالیه در شش جلد عرضه کرده است. به عنوان نمونه در باب توحید، هفت حدیث از کتاب توحید کافی می‌آورد و دقائق مسائل توحیدی و مباحث مرتبط با وحدت وجود مثل: بساطت و احدیت ساحت کبریائی، بسیط و صرف‌الوجود بودن حقیقت ذات را در آن مطرح می‌کند. برای مشاهدهٔ احادیث و روایات بیشتر در باب وحدت وجود، به این کتاب مراجعه فرمایید.

۱. محمّد بن یعقوب کلینی، **الکافی**، ج۱، ص ۸۶. (همانا خداوند پاک و بلندمرتبه در موجودات داخل است [امّا] نه آنگونه که چیزی در چیز دیگر قرار می‌گیرد و از موجودات خارج است [امّا] نه آنگونه که چیزی از چیزی خارج و جداست).

۲. **نهج‌البلاغه**، خطبه۱، ص۴۰. (با هر چیز هست، و همنشین و یار آن نیست، و با همه چیز فرق دارد، نه اینکه از آنان جدا باشد).

۳. **نهج‌البلاغه**، خطبه۱۰۸، ص۱۵۵.(سپاس خدای را که با آفرینش مخلوقاتش بر آفریدگان خود، تجلّی کرد). (ستایش مخصوص خدایی است که به وسیلهٔ مخلوق خود، برای خلقِ خویش جلوه‌گر می‌شود)(مصطفی زمانی، **ترجمه و شرح نهج‌البلاغه**، قم، انتشارات فاطمه الزهرا(س)، ۱۳۶۹، صص ۲۳۶-۲۳۷) یا: (سپاس خدای را که به وسیلهٔ مخلوقاتش بر خلایق تجلّی نموده)(محمّد تقی جعفری تبریزی، **ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶، ج۱۹، ص۷۰).

تُحِطْ بِهِ الْأَوْهَامُ بَلْ تَجَلَّى لَهَا بِهَا وَ بِهَا امْتَنَعَ مِنْهَا وَ إِلَيْهَا حَاكَمَهَا».[۱] یعنی: خدا یکی است نه با شمارش، و همیشگی است، نه با محاسبهٔ زمان، برپاست نه با نگهدارنده‌ای. اندیشه‌ها او را می‌شناسند، نه با درک حواس. نشانه‌های خلقت به او گواهی می‌دهند، نه به حضور مادّی، فکرها و اندیشه‌ها بر ذات او احاطه ندارند که با آثار عظمت خود بر آنها تجلّی کرده است، و نشان داد که او را نمی‌توانند تصوّر کنند، و داوری این ناتوانی را بر عهدهٔ فکرها و اندیشه‌ها نهاد.

۳–۳– امام موسی کاظم(ع) در روایتی نورانی می‌فرمایند: « کانَ اللَّهُ و لا شَیءَ مَعَهُ وَ هُوَ الْآنَ کَمَا کَانَ».[۲] یعنی: خدا بود و چیزی با او نبود و اکنون نیز چنین است. این روایت در «توحید» صدوق، این‌گونه نقل شده است: «إنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی کَانَ لَمْ یَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَ لَا مَکَانٍ وَ هُوَ الْآنَ کَمَا کَانَ لَا یَخْلُو مِنْهُ مَکَانٌ وَ لَا یَشْغَلُ بِهِ مَکَانٌ وَ لَا یَحُلُّ فِی مَکَانٍ».[۳] یعنی: خدای تبارک و تعالی پیوسته بود، بدون زمانی و مکانی و الآن نیز همان‌گونه است که بود. هیچ مکانی از او خالی نیست، جایی را در بر نگرفته و در مکانی حلول نمی‌کند.

از این روایت، بخوبی مشخص می‌شود که اکنون هم غیر از خداوند که صاحب وجودِ حقیقی است، وجودِ دیگری نیست. بنابراین، کثرات که به نظر غیر موحّد، صاحب وجود است، در حقیقت چیزی غیرِ حق نیست و تنها تجلّی و سایهٔ خداست. و این، همان مفهوم مورد نظر عرفاست که به زبان مخصوص خود آن را بیان کرده‌اند.

از دیدگاه عارفان، معنای سخن امام کاظم(ع) این است که «سعه و گسترش وجود ذاتِ حقّ‌تعالی به قدری است که تمام اشیاء را فرا گرفته است؛ و هیچ موجودی از آن خارج نیست. و مراد از اینکه خداوند در لازمان و لامکان یعنی قبل از پیدایش اشیاء

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبه۱۸۵، ص۲۶۹. برای مشاهده و بررسی بیشتر، خطبه‌های توحیدی حضرت علی در نهج‌البلاغه، ر.ک: علامه سیّد محمّدحسین تهرانی، **امام شناسی**، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱٤۱۸ه.ق، ج۱۲، صص۳٤٦–۳۷۵ (ذیل قسمت: خطبه‌های توحیدی امیرالمؤمنین).

۲. **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، ص۲۰۹، ص۳۰۳؛ **مجموعه رسائل علامه طباطبایی**، ج۱، ص٦۷؛ **هزار و یک نکته**، ص۸۱، ص۲٦۷.

۳. محمّدبن‌علی بن‌بابویه(شیخ صدوق)، **التّوحید**، به تصحیح حسین هاشمی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ه.ق، ص۱۷۹؛ **بحارالانوار**، ج۳، ص۳۲۷.

بوده است و الآن هم همین‌طور است، این است که وجود ازلی و ابدی و لایتناهی حضرتِ وی، از شمول شیء و چیزی فروگذار ننموده است؛ و همه را شامل شده است. و این است معنای بسیطُ الحقیقة کُلُّ الاشیاء وَ لَیْسَ بِشَیءٍ مِنْهَا».[۱]

در مجموع می‌توان گفت: «این‌گونه اخبار و خطبه‌ها در این مورد به حدّ استفاضه رسیده است. و این روایات با صراحت و آشکارا می‌رسانند که وجود خدای متعال، صِرْفُ‌الْحقیقه است و چیزی و وجودی از حیطه و احاطهٔ وجود او خارج نیست؛ زیرا اگر چیزی با او (و در عرض او) موجود باشد- به معنای حقیقی موجود بودن- آنگاه بالضّروره حدّ فاصل و اندازه، بین آنها پدید می‌آید که باید گفته شود این یکی و آن دو».[۲]

علاوه بر این احادیث، روایات فراوان دیگری نیز وجود دارند که در این مقال، مجال پرداختن به آنها نیست.[۳]

تمثیلات عرفانی وحدت وجود

عارفان مسلمان با الهام از همین آیات قرآن و روایات نورانی و استدلالهای عقلی، سعی کرده‌اند مفهوم وحدت وجود را با کمک گرفتن از تمثیلاتی، به صورت ساده‌تر در آثار خود بیان کنند. در ادامه، به چند مورد از این تمثیلات اشاره می‌شود:

تمثیل موج و دریا

یکی از تمثیل‌هایی که معتقدان به وحدت وجود در اثبات عقیدهٔ توحیدی خود بیان می‌دارند، مثال دریا و موج آن است. بدین شکل که اگرچه در دیدگاه ما دریا دارای موج‌های زیاد و مختلفی است که هر یک دارای ارتفاعی خاص و شکلی منحصر به فرد است، اما اگر به اصل قضیه نگاه کنی، موج‌های دریا، چیزی جدای از دریا نیستند و

---

۱. سیّد محمّدحسین تهرانی، **توحید علمی و عینی**، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱٤۱۷، ص۳۱۲.

۲. **مجموعه رسائل علامه طباطبایی**، ج۱، ص٦۷.

۳. ر.ک: سیّد محمّدحسین تهرانی، **توحید علمی و عینی**، صص۳۰۸-۳۲٤ (ذیل: روایات وارده در وحدت حقّه حقیقیّه الهیّه)؛ **مجموعه رسائل علامه طباطبایی**، رساله‌ای دربارهٔ توحید، فصل چهارم، صص٦۱-۷٤.

اساساً نمی‌توان آنها را وجودی جدا و مستقل از دریا قلمداد کرد. نمود عوالم نیز نسبت به حق‌تعالی به همین صورت است، که اگرچه در ظاهر، کثرات صاحب وجود مستقل می‌نمایند، امّا در حقیقت، تنها ظهور و شئونی از خداوندند که به این شکل تجلّی یافته‌اند. فخرالدین عراقی این تمثیل را این‌گونه بیان می‌کند:

«هر نقش که بر تختهٔ هستی پیداست — آن صورت آن کس است کان نقش آراست
دریای کهن چو بر زند موجی نو — موجش خوانند و در حقیقت دریاست

کثرت و اختلاف صور امواج، بحر را متکثر نگرداند، مسما را مِن کُلّ‌الوجوه متعدّد نکند. دریا نفس زَنَد، بخار گویند؛ متراکم شود، ابر خوانند؛ فرو چکیدن گیرد، باران نام نهند؛ جمع شود و به دریا پیوندد، همان دریا خوانند که بود».[1]

اگر آب دریا تبدل به بخار، ابر، باران و یا رودخانه شود، باز هم در حقیقت چیزی جز دریا نیست که ظاهراً به شکل‌های دیگری ظهور و بروز یافته است. بنابراین، اگرچه در ظاهر، عالم با خدا متفاوت می‌نماید، اما بین آنها مباینت ذاتی نیست:

اَلبَحرُ بَحرٌ عَلَی ماکانَ فی القِدَمِ — اِنَّ الحَوادِثَ اَمْواجٌ و اَنْهارُ
لا تَحْجِبَنَّکَ اَشکالٌ تُشاکِلُها — عَمَّنْ تَشَکَّلَ فیها فَهِیَ اَستارُ[2]

یعنی: دریا دریاست بر آن‌گونه که از ازل و قدیم بوده است، بدرستی که پدیده‌های نو پیدا شده، موج‌ها و رودخانه‌هاست. زنهار که در پرده و پوشش ندارد تو را شکل‌هایی که مانند امواج و انهار است از آن کس که متشکل شده و جای گرفته در آن شکل‌ها و حال آن‌که این شکل‌ها پرده‌اند.[3]

شمس مغربی همین تمثیل را به زبانی دیگر، در غزلی این‌گونه بیان کرده است:

از جنبش این دریا هر موج که برخیزد — بر وادی جان آید، بر ساحل دل ریزد
دل را همه جان سازد، جان را همه دل، آنگه — جان و دل و جانان را با یکدگر آمیزد
جان و دل و جانان را با یکدگر آن لحظه — فرقی نتوان کردن تمییز چو برخیزد

---

۱. فخرالدین عراقی، **لمعات**، به همراه سه شرح از قرن هشتم هجری، تصحیح و مقدمه محمّد خواجوی، چاپ سوم، انتشارات مولی، ۱۳۸٤، ص٥۲.

۲. همانجا. ظاهراً این ابیات متعلق به مؤیدالدین جندی است. ر.ک: **شرح فصوص‌الحکم‌جندی**، ص٤۱٦.

۳. **لمعات**، ص٥۲.

چـون پادشـه وحـدت بگرفـت ولایـت را آن مُلـکِ بـه کثـرت را بگـذارد و بگریـزد[1]

شیخ محمود شبستری نیز، این تمثیل را به کار برده و معتقد است که عـالم کثـرات، امواجی از ذات واحد حق‌تعالی است کـه هـر لحظـه بـه شـکلی و اطـواری بـه ظهـور می‌رسد. علاوه بر این، سایر شئونات عالم نیز، همچون اشکال مختلف آب دریاست کـه گاه به شکل قطرهٔ باران، بخار، ابر، نم و سایر شکل‌ها به منصهٔ ظهور می‌رسد:

چو دریایی اسـت وحـدت، لیـک پـر خـون کـــزو خیـــزد هـــزاران مـــوجِ مجنـــون
نگـــر تـــا قطـــرهٔ بـــاران ز دریـــا چگونـــه یافـــت چنـــدین شـــکل و اســـما
بخـــار و ابـــر و بـــاران و نَـــم و گِـــل نبـــات و جـــانور، انســـان کامـــل
همـــه یـــک قطـــره بـــود آخِـــر در اوّل کـــزو شـــد ایـــن همـــه اشـــیَا مُمَثّـــل[2]

در این ابیات، شبستری توضیح می‌دهد که «کثرت نسـبت بـا وحـدت،ماننـد مـوج است... نسبت با بحر؛ چه چنانچه امواج، وجود اعتباری بیش ندارنـد، کثـرات ممکنـات نیز چنین است... [همچنین] سریان وحدت در مراتب کثرات امکانی، سیر آن قطـرهٔ آب است که تمثیل کرده است... از آن یک قطره، این همه اشیای مذکوره ممثّـل و مصـوّر و مشکّل گشته است و آن یک چیز به لباس مجموع ظهور نموده و هرجا خود را به نقش و تعیّن علی‌حده، جلوه‌گری داده است».[3]

تمثیل نور و شیشه های رنگی(نور در آبگینه‌های مختلف)

نور، در ظاهر، دارای رنگ خاصی نیست، اما اگر بر شیشـه‌هـای رنگـی بتابـد تغییـر رنگ داده و رنگارنگ به نظر می‌رسد. عرفا از ایـن مثـال بـرای بیـان ایـن مطلـب سـود جسته‌اند که وجود، همچون نور، امری واحد است، و کثـرات کـه همچـون رنـگ‌هـای

---

۱. شمس‌الدین محمّد تبریزی مغربی، **دیوان کامل شمس مغربی**، به اهتمام ابوطالب میرعابدینی، تهران، انتشـارات زوار، ۱۳۵۸، ص۱۲٤.

۲. شیخ محمود شبستری، **گلشن راز**، ابیات ٤۹۷–۵۰۰.

۳. شمس‌الدین محمّد لاهیجی، **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا برزگـر خالقی و عفت کرباسی، چاپ پنجم، انتشارات زوّار، ۱۳۸۳، صص ۳٤۰–۳٤۱.

مختلف‌اند، به دلیل تابیده شدن نور در شیشه‌های گوناگون پدیدار شده‌اند، وگرنه، نورهای مختلف در حقیقت، همه یک نور واحدند:

«... فالحَقُ بالنِّسْبَةِ إلی ظِلٍّ خاصٍّ، صَغیرٌ و کَبیرٌ، و صافٍ و اَصْفی؛ کالنّور بالنِّسْبَةِ إلی حِجابِهِ عَنِ النّاظِرِ فی الزُّجاجِ یَتَلَوَّنُ بلَوْنِهِ، وَ فی نَفْسِ الأمر، لا لَوْنَ لَهُ و لکِنْ هکذا تَراهُ. ضَرْبَ مِثالٍ لِحَقیقَتِکَ بربِّکَ. فَإنْ قُلْتَ: اِنَّ النّورَ أخضَرُ لِخُضْرَةَ الزُّجاجِ صَدَقْتَ و شاهِدُکَ الحِسُّ و إنْ قُلْتَ اِنَّهُ لَیسَ بأخضَرَ وَ لا ذِی لَونٍ، لِما أعْطاهُ لَکَ الدّلیلُ، صَدَقْتَ و شاهِدُکَ النَّظرُ العقلیُّ الصَّحیحُ».[1]

یعنی: «... اما نسبت حق به سایهٔ خاصی از خُرد و بزرگ و صافی و صافی‌تر مانند نسبت نور است به شیشه‌ای که میان نور و بیننده حجاب می‌شود. نور به رنگ شیشه در می‌آید، و حال آن که نور در واقع رنگ ندارد، ولی این‌طور می‌نماید. و این از بابِ مثال است که نسبت حقیقت تو را با پروردگارت روشن می‌سازد. اگر بگویی که نور سبز است چون شیشه سبز است، درست گفته‌ای و حس، گواه درستی گفتار توست. و اگر بگویی که نور سبز نیست و استدلال کنی که نور اصلاً رنگ ندارد، این هم درست است و نظر عقلیِ صحیح، شاهد صادق مقال توست».[2]

بنابراین، یک نور بیشتر وجود ندارد، امّا این نور به شیشه‌های رنگی تابیده و انواع رنگ‌ها از آن متجلّی شده است، حال اگر کسی از شیشه‌ها و رنگ‌هایی که از آنها ساطع می‌شود فراتر برود، درمی‌یابد که اختلافی در میان رنگها نیست و آنها همه تجلّیات یک نور واحدند، به قول عراقی:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته پس به رنگ هر یکی تابی عیان انداخته
جمله یک نور است، لیکن رنگهای مختلف اختلافی در میانِ این و آن انداخته[3]

جامی، همین معنی را با توجّه به مبحث اعیان ثابته (وجود علمی عالَم نزد حق، قبل از ظهور عینی آن) این‌گونه بیان کرده است:

---

۱. **فصوص‌الحکم**، صص۱۰۳–۱۰۴.

۲. محمّدعلی موحّد و صمد موحّد، **درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیلِ فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، چاپ سوم، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸٦، ص٤٥٧.

۳. **لمعات**، ص٧٤.

اعیـان، همـه شیشـه‌هـای گونـاگون بـود کافتـاد بـر آن پرتـو خورشـید وجـود
هـر شیشـه کـه بـود سـرخ یـا زرد و کبـود خورشید در آن هـم بـه همـان رنـگ نمـود[1]

از این‌رو، «صاحب کشف، کثرت در احکام بیند نه در ذات، داند که تغییر احکـام در ذات اثر نکند؛ چه ذات را کمالی است که قابل تغییر و تأثّر نیست، نور به الـوان آبگینـه مُنصَبِغ (رنگ‌پذیر) نشود، اما چنان می‌نماید:

لا لَوْنَ فِـی النّـورِ، لکـنْ فِـی الزُّجـاجِ بَـدَا شُـعَاعُهُ فَتـرَاءَی فِیـهِ اَلْـوانُ».[2]

یعنی: در نور رنگی وجود ندارد؛ و لیکن چون شعاع آن در شیشه پدیدار شـود، بـه-صورت رنگهای گوناگون در نظر جلوه می‌نماید.

تمثیل سایه و صاحب سایه

یکی از زیباترین و رساترین تمثیلات در بیان اعتبـاری بـودن عـالَم، تمثیـل سـایه و صاحب آن است. در این تمثیل، عالَم را سایهٔ خدا دانسته‌اند و از آنجـا کـه تـا شـخص نباشد، سایه‌ای وجود ندارد و وجود سایه به اعتبـار صـاحب آن اسـت، پـس عـالَم هـم دارای وجود مستقل و جدای از حق نیست؛ بلکه تنهـا شـأنی از شـئونات و ظهـوری از ظهورات حق‌تعالی است و وجود، حرکت، سکون و هر چیز دیگر آن، به نسبت وجـودِ خداوند است. ابن‌عربی این تمثیل را این‌گونه بیان می‌دارد: «... از آنجـا کـه عـالم سـایهٔ حق است، حق شناخته می‌شود، ولی از آنجا که نمـی‌دانـیم در ذات آن سـایه، یعنـی در صورت شخص صاحب سایه، چیست، حق ناشناخته می‌ماند... *أَ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً*.[3] یعنی بالقوه در آن باقی می‌ماند [و به عرصـهٔ ظهـور در نمی‌آمد]. چه تجلّی حق در ممکنات است که ایـن سـایه را پدیـد آورده اسـت، وگرنـه مانند ممکنات دیگر که به عرصهٔ ظهور نیامده‌اند، نشانی از آن در عالم وجود پیدا نبود... اگر نور نباشد، سایه هم نیست... پس، سایه هموست و جز او نیسـت... پـس، عـالم بـه

---

۱. عبدالرحمان جامی، **أشعةاللمعات**، تحقیق: هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳، ص۱۳۷.

۲. **لمعات**، صص۷۳–۷٤.

۳. **قرآن مجید**، سوره فرقان(۲۵)، آیه٤۵. (ندیدی که پروردگارت چگونه بگسترانید سایه را و اگر مـی‌خواسـت آن را ساکن می‌ساخت).

اعتبار آن سایهٔ یکتاست، حق است، زیرا که حق یکی است و یکتا؛ ولی به اعتبار کثرات صورت عالم خوانده می‌شود... مگر نمی‌بینی که سایه در عالم حس، به صاحب خود پیوسته است، چنانکه نمی‌تواند از او منفک گردد؛ چه محال است که چیزی از ذاتِ خود منفک شود».[1]

عراقی همین معنا را این‌گونه بیان می‌کند: «مُحبّ سایهٔ محبوب است. هرجا که رود، در پی او رود. مصراع: *سایه از نور کی جدا باشد*؟... اگر حرکت شخص نباشد، سایه متحرّک نشود. سایه را بی آفتاب، خود وجود نیست، هر چیزی را ذاتی است، ذات سایه، شخص است، حرکتِ سایه به حرکت شخص تواند بود که پرتو اوست:

تا جنبش دست هست مادام — سایه متحرّک است ناکام
چون سایه ز دست یافت مایه — پس نیست خود اندر اصل سایه
چیزی که وجود او به خود نیست — هستیش نهادن از خِرَد نیست
هستی که به حق قوام دارد — او نیست، ولیک نام دارد».[2]

قبل از ابن‌عربی و شارحان او نیز این تمثیل در ادبیات عرفانی به کار رفته است. به عنوان نمونه، عطار نیشابوری معتقد است که عوالم در برابر ذات احدیت به مثال سایه‌هایی هستند که از خود وجودِ حقیقی ندارند؛ بلکه دارای وجود اعتباری و نسبی‌اند. عطار وجود همهٔ عالم را سایهٔ حضرت حق می‌داند؛ چنانکه می‌گوید:

وجودِ جمله، ظلّ حضرت توست — همه آثار صنع و قدرت توست[3]

تمثیل تصویر در آینه (ظهور صورت در آینه)

تمثیل دیگری که عرفا برای بیان وحدت وجود از آن استفاده می‌کنند، تمثیل ظهور تصویر صورت در آینه است.

---

۱. **فصوص‌الحکم**(ترجمه محمّدعلی موحّد)، صص۴۵٦ -۴۵۷.

۲. **لمعات**، صص۸۳-۸۵.

۳. فریدالدین عطار نیشابوری، **اسرارنامه**، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲، ص۸۹.

اگر کسی تا کنون آینه ندیده و از ماهیت آینه بی‌اطلاع باشد و تصویر خود را در آینه ببیند، در نگاه نخست، ممکن است دو وجود را تصوّر کند، یکی وجود خود و دیگری وجودی که در آینه است. در حالی‌که تصویرِ در آینه، چیزی جز ظهورِ صاحب تصویر نیست و اگر او نباشد، تصویری در آینه نخواهد بود:

بنه آینه‌ای اندر برابر — در او بنگر ببین آن شخص دیگر
یکی ره بازبین تا چیست آن عکس؟ — نه این است و نه آن، پس کیست آن عکس؟[1]

نسبت عالَم به خداوند نیز، به یک اعتبار، به همین شکل است. یعنی، عالَم، جلوه‌گاه ظهور اسماء و صفات الهی است و آینه‌ای است که خداوند، صفات جمال و جلال خویش را در آن منعکس کرده و مشاهده می‌کند. این عالم که جلوه‌گاه خداست، چیزی جز ظهور و تجلّی او نیست، اما آنکه به حقیقت عالم آگاه نیست و با دیدهٔ ظاهری به کائنات می‌نگرد، متوجّه این یگانگی نمی‌شود. ابن‌عربی در این مورد این‌گونه می‌گوید: «فعالَمُ الطَّبیعةِ صُوَرٌ فی مِرآةٍ واحِدَة»[2] یعنی: پس، عالَم، صورتهایی است در یک آینه. این صورتها در حقیقت، تجلّیات الهی است.

مثال دیگر این که اگر کسی ده‌ها و یا صدها آینه در روبروی خود قرار دهد، تصویر او در همهٔ آینه‌ها متجلّی می‌شود، اما همهٔ این افرادِ ظهور یافته در آینه‌ها، یکی بیش نیست. پس، به یک نسبت، عالم همچون آینه‌های بی‌شماری است که عکس حضرت حق در آنها تجلّی نموده و اگرچه در ظاهر متکثّر می‌نماید، اما این همه تصویر، تنها عکس یک حقیقت واحد است. به قول حضرت حافظ:

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد — عارف از خندهٔ می در طمع خام افتاد
حُسنِ روی تو به یک جلوه که در آینه کرد — این همه نقش در آینهٔ اوهام افتاد
این همه عکسِ می و نقشِ نگارین که نمود — یک فروغِ رخِ ساقی است که در جام افتاد[3]

به قول عراقی: «ذاتِ عشق از روی معشوقی، آینه عاشق آمد، تا در وی مطالعهٔ جمال خود کند، و از روی عاشقی آینهٔ معشوق آمد، تا در او اسماء و صفات خود بیند،

---

۱. شیخ محمود شبستری، **گلشن راز**، ابیات۴۵۵–۴۵۶.
۲. **فصوص‌الحکم**، ص۷۸ .
۳. شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، **دیوان حافظ**، ص۱۸۳.

هرچند در دیدهٔ شهود، یک مشهود بیش نیاید. اما چون یک روی به دو آینه نمایـد، هـر آینه در هر آینه رویی دیگر پیدا آید:

وَ مـــا الْوَجْـــهُ إلّـــا واحِـــدٌ غَیْـــرَ أنَّـــه   إذا أنْـــتَ عَـــدَّدْتَ الْمَرایـــا تَعَـــدَّدا».[1]

به عبارت دیگر:

معشوقه یکی اسـت، لیـک بنهـاده بـه پـیش   از بهـــر نظـــاره صـــد هـــزار آینـــه بـــیش
در هـــر یـــک از آن آینـــه‌هـــا بنمـــوده   بـر قـدر صـقالت و صـفا صـورت خـویش[2]

بنابراین، عالم، آینـهٔ وجـودِ حـق‌تعـالی و محـل ظهـور اسـماء و صـفات اوسـت و صاحبدلان در آن، جمال خدا را بی‌پرده می‌بینند:

در حقیقــت دو جهــان آینـهٔ ایشــان اســت   کـــه بـــدو در رخ زیبـــاش هویـــدا بیننـــد[3]

و به قول حضرت حافظ:

هـــر دو عـــالم، یـــک فـــروغِ رویِ اوســـت   گفتمـــت پیـــدا و پنهـــان نیـــز هـــم[4]

علاوه بر این تمثیل‌ها، می‌توان به تمثیلهای دیگری چون: تمثیل واحد و سایر اعداد، تمثیل جام و شراب، ذره و خورشید، جان و تـن، کـلام و مـتکلّم، آب و بـرف و ده‌هـا تمثیل دیگر، اشاره کرد که به دلیل مجال اندک به آنها نمی‌پردازیم.[5]

غرض از این تمثیل‌ها این است کـه موضـوع نسـبتاً دشـوار وحـدت وجـود، بـرای ذهنهایی که با این مقوله آشنا نیستند، به زبانی ساده و نمادین تشریح شود، وگرنـه هـیچ یک از این تمثیلها به تنهایی نمی‌توانند مفهوم وحدت وجود را در خود مـنعکس کننـد. هرچند هر یک از آنها به نسبتی این قضیه را روشن می‌کنند، مثلاً در تمثیل موج و دریا، مسألهٔ اتحاد و یگانگی خالق و مخلوق، در تمثیل ظل و ذی ظل، قضـیهٔ اعتبـاری بـودن

---

۱. **لمعات**، ص٤٦. یعنی: روی (صفحهٔ صورت و حقیقت) جز یکی نیست، جز آنکه هرگاه آینه‌ها را (کـه روی در آنها ظاهر شده) متعدّد کنی، آن روی بسیار شود.

۲. عبدالرحمان جامی، **سه رساله در تصوّف(لوایح، لوامع و شرح قصیده خمریه ابن فـارض)**، بـا مقدمـهٔ ایـرج افشار، تهران، انتشارات منوچهری، ١٣٦٠، ص٨٥.

۳. فخرالدین عراقی، **کلیّات عراقی**، به کوشش سعید نفیسی، تهران، انتشارات سنایی، ١٣٦٣، ص٧٥.

٤. **دیوان حافظ**، ص٤٣١.

۵. ر.ک: فضل‌الله ضیاء نور، **وحدت وجود**، تهران، انتشارات زوار، ١٣٦٩، صص١٦٣-١٧٣؛ جـلال‌الـدین همـایی، **مولوی نامه(مولوی چه می‌گوید؟)**، چاپ دهم، تهران، نشر هما، ١٣٨٥، ج١، صص١٩٤-٢١١.

موجودات، در تمثیل آینه و آبگینه‌ها، مسألهٔ ظهور و بروز اسماء و صفات به شکل تجلّیات گوناگون، تا حدودی تقریب به ذهن می‌شود.

در انتهای این بخش، چند نمونهٔ بسیار مختصر، از اشعار وحدت وجودی عارفان پارسی زبان، به عنوان نمونه ذکر می‌شود تا مشخص گردد که آنچه در مباحث عرفان نظری بیان شده، در ادبیات عرفانی فارسی، چه قبل و چه بعد از ابن عربی، مورد عنایت و توجّه این عارفان بوده است:

اشعاری از سنایی در باب وحدت وجود

احد است و شمار از او معزول — صمد است و نیاز از او مخذول
آن احد نی که عقل داند و فهم — و آن صمد نی که حس شناسد و وهم
نه فراوان، نه اندکی باشد — یکی اندر یکی، یکی باشد
در دویی جز بد و سقط نبود — هرگز اندر یکی غلط نبود[1]

❊❊

در دویی عقل راست پیچاپیچ — چشم ایمان دویی نبیند هیچ[2]

❊❊

پیشِ توحید او نه کهنه نه نوست — همه هیچ‌اند هیچ، اوست که اوست
چون یکی دانی و یکی گویی — به دو و سه و چهار چون پویی؟[3]

❊❊

نیست گویی جهان ز زشت و نکو — جز از او و بدو و *بلکه خود او*[4]

❊❊

۱. سنایی غزنوی، **حدیقةالحقیقة و شریعةالطریقة**، به تصحیح و تحشیه سیدمحمّدتقی مدرّس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳٦۸، ص ٦٤.
۲. همان، ص ۲٤۲.
۳. همان، ص ۱۰۹.
٤. همان، ص ٦۸.

مـــادتِ او ز کهنـــه و نـــو نیســـت — اوست کـز هسـت*ها* بـه جـز او نیسـت[1]

**

هرچـه را هسـت گفتـی از بُـن و بـار — گفتـــی او را شـــریک، هُـــش مـــی‌دار[2]

**

بلبـــل عشـــق را ز گُلـــبنِ جُســـت — در تـــرنّم نـــوایِ «ای همـــه توســـت»[3]

اشعاری از عطار در باب وحدت وجود

چـــون تـــویی جاویـــد در هســـتی تمـــام — دســـت‌هـــا کلّـــی فروبســـتی تمـــام

ای درون جـــان، بـــرون جـــان تـــویی — هرچـــه گـــویم آن نـــه‌ای، هـــم آن تـــویی[4]

**

جمله تویی ولـیکن، کـس دیـده‌ای نـدارد — زیرا که پـرده بیـنم بـر دیـده‌هـا کشـیده[5]

**

کـــو عقـــل کـــه در رهِ تـــو پویـــد آخـــر؟ — کـو جـان کـه ز عـزّت تـو گویـد آخـر؟

پنـــدار نگـــر کـــه مـــا تـــو را مـــی‌جـــوییم — چون *جمله تویی*، تو را که جویـد آخـر؟[6]

**

چندانکـــه فکـــر کـــردم، چندانکـــه ذکـــر گفـــتم — چندانکـه ره سـپردم، بیـرون ز تـو ندیـدم

---

۱. حدیقةالحقیقة و شریعةالطریقة، ص ٦٦.

۲. همان، ص ٦٢.

۳. **همان**، ص ۱۵۲.

٤. عطار نیشابوری، **منطق الطیر**، ص ۲۳٦.

۵. همو، **دیوان**، ص ۵۹۹.

٦. همو، **مختارنامه**، به تصحیح و مقدمه محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پـنجم، تهـران، انتشـارات سـخن، ۱۳۸۹، ص ۷۹.

تا کی به فرق پویم، جمله تویی، چه گویم — چون با منی چه جویم، اکنون بیارمیدم[۱]

**

هم جمله تویی و هم همه تو — و آن چیست که غیرِ توست، آن چیست؟[۲]

**

پس *تو باشی جمله*، دیگر هیچ چیز — چون تو باشی، خود نباشد هیچ نیز[۳]

**

فی الجمله چه گویم و چه جویم — جمله تویی و دگر بهانه
مقصود تویی و جز تو هیچ است — این است سخن، دگر فسانه[٤]

**

برونِ پرده گر مویی کنی اثبات شرک افتد — که من در پرده *جز نامی* ز مرد و زن نمی بینم[٥]

**

چون جز *او* در هر دو *عالم نیست کس* — با که سازد؟ اینْت سودا و هوس!..
در یکی رو وز دویی یک سوی باش — یک دل و یک قبله و یک روی باش[٦]

**

در نگر کاین عالم و آن عالم اوست — *نیست غیر او* و گر هست آن هم اوست
جمله یک ذات است، امّا متّصف — جمله یک حرف و عبارت مختلف
مرد می‌باید که باشد شه‌شناس — کو شناسد شاه را در هر لباس[٧]

---

۱. **مختارنامه**، ص ٤١٩.

۲. همان، ص ۷۹.

۳. عطار نیشابوری، **مصیبت‌نامه**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳.

٤. همو، **دیوان**، ص ٦۰۳.

٥. همان، ص ٤٥٤.

٦. **منطق الطیر**، ص ۲۳۸.

۷. همان، ص ۲۳٦.

اشعاری از فخرالدین عراقی در باب وحدت وجود

در جهـــــان غیــــرِ او نمــــی‌بیـــــنم دلم امروز هم بر ایـن چـه خـوش اسـت
کــه همــه اوســت هرچــه هســت یقـین جــان و جانـــان و دلبـــر و دل و دیـــن[1]

❊❊

هرچــه هســت انــدر همــه عــالم تــویی نــام هســتی بــر جهــان نتــوان نهــاد[2]

❊❊

بــه حقیقــت یقــین کننــد کــه نیســت جـــز یکـــی در جهـــانِ جـــان دیّـــار
نـــورِ وحـــدت چـــو آشـــکار شـــود متـــــواری شـــــود جهـــــان ناچـــــار[3]

❊❊

تـــا ببینـــی درو کـــه جملـــه یکـــی اســـت خـــواه یکصـــد شـــمار و خـــواه هـــزار[4]

❊❊

هرچیز که دانی جز از او دان که همه اوست یا هیچ مدان در دو جهان، یـا همـه او دان
بر لالـه و گلـزار و گلـت گـر نظـر افتـد گلزار و گل و لالـه و صـحرا همـه او دان
ور هیچ چپ و راست ببینی و پس و پـیش پیش‌وپس و راست‌وچپ و بالا همه او دان[5]

❊❊

اشیاء اگر صد است و گر صد هزار بـیش *جمله یکی است، چون به حقیقت نظر کنی*[6]

❊❊

در دور، شراب و جام و ساقی همه اوست در پـرده، مخـالف و عراقـی همـه اوسـت
گر زانکه بـه تحقیـق نظـر خـواهی کـرد نامی است بدین و آن و باقی همـه اوسـت[7]

---

۱ . فخرالدین عراقی، **کلیات دیوان**، ص ۱۲۷.
۲. همان، ص ۱۲۲.
۳ . همان، ص ۸۰.
٤. همان، ص ۸۱.
۵. همان، ص ۲٥٤.
٦ . همان، **لمعات**، ص ٤٠٤.
۷ . همو، **کلیات دیوان**، ص ۳۰۱. این همان بیان حضرتِ حافظ است که می‌فرماید:
ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خیالِ آب و گِلِ در ره بهانه (**دیوان حافظ**، ص ٤١٥)

**

در حُسنِ رخِ خوبان پیدا همه او دیدم — در چشمِ نکو رویان، زیبا همه او دیدم
در دیدهٔ هر عاشق، او بود همه لایق — وندر نظر وامِق، عَذرا همه او دیدم
دلدارِ دل افگاران، غم‌خوارِ جگرخواران — یاری‌دهِ بی‌یاران، هرجا همه او دیدم
مطلوبِ دلِ درهم، او یافتم از عالم — مقصودِ من پُر غم، ز اشیا همه او دیدم
دیدم همه پیش و پس، جز دوست ندیدم کس — او بود، همه او، بس، تنها همه او دیدم
آرامِ دل غمگین جز دوست کسی مگزین — فی‌الجمله همه او بین، زیرا همه او دیدم
دیدم گل بستان‌ها، صحرا و بیابان‌ها — او بود گلستان‌ها، صحرا همه او دیدم
هان! ای دل دیوانه، بخرام به میخانه — کاندر خُم و پیمانه، پیدا همه او دیدم
در میکده و گلشن، می‌نوش می روشن — می‌بوی گل و سوسن، کاینها همه او دیدم[1]

اشعاری از جامی در باب وحدت وجود

تویی جمله و غیرِ تو هیچ نیست — در این نکته یک مو خم و پیچ نیست[2]

**

ای با رُخَت انوار مه و خور همه هیچ — با لعل تو سلسبیل و کوثر همه هیچ
بودم همه بین، چو تیزبین شد چشمم — دیدم که همه تویی و دیگر همه هیچ[3]

**

گرچه باشم ناظر از هر منظری — جز تو در عالم نبینم دیگری
جلوه‌گر در صورتِ عالم تویی — خرده دان در کسوتِ عالم تویی

---

۱. فخرالدین عراقی، **کلیات دیوان**، صص ۲۳۳ – ۲۳٤.
۲. عبدالرحمن جامی، **هفت اورنگ**، به تصحیح و مقدمهٔ مرتضی مدرّس گیلانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سعدی، ۱۳٦٦، ص ۹۱۲.
۳. همو، **دیوان جامی**، ویراسته هاشم رضی، تهران، انتشارات پیروز، بی‌تا، ص ۸۱٦.

در حــریم تــو دویــی را بــار نیســت
گفــت و گــوی انــدک و بســیار نیســت[۱]

**

روشن گهری که جانِ پاکان سفته است
گــرد غفلــت ز خوابناکــان رُفتــه اســت
«کــانَ اللهُ و لا شَــیءَ مَعَــهُ» گفــت یکــی
وان دیگری «الآنَ کماکان» گفتـه اسـت[۲]

**

در صورتِ آب و گل، عیان غیرِ تو کیست؟
در خلوتِ جان و دل، نهان غیرِ تو کیست؟
گفتــی کــه ز غیــرِ مــن بپــرداز دلــت
ای جان و جهـان، در دو جهـان غیـرِ تـو کیسـت؟[۳]

**

کُــلُّ مــا فِــی الْکَــوْنِ وَهْــمٌ اَوْ خَیــال
اَوْ عُکُــوسٌ فــی مَرَایَــا أوْ ضِــلال
کیســت آدم؟ عکــسِ نــورِ لَــمْ یَــزَل
چیســت عــالم؟ مــوجِ بحــرِ لا یَــزال
عکــس را کــی باشــد از نــور اِنقطــاع
مــوج را چــون باشــد از بحــر اِنفصــال
عینِ نـور و بحـر دان ایـن عکـس و مـوج
چـون دویـی اینجـا محـال آمـد، محـال[۴]

**

خلاصهٔ مطلب این که طبق نظریهٔ وحدت وجود، «وجود» امری واحد است و مختص ذات باری‌تعالی است و ماسوی‌الله (کثرات) تجلّیات حق‌تعالی هستند، نه چیزی جدای از او. اما باید این موضوع را در نظر داشت که این تجلّیات، دارای مراتب و شئوناتی هستند.

به عبارت دیگر، اگرچه عالم چیزی جز حق و تجلّیات او نیست، اما این تجلّیات دارای مراتبی است که در عرفان نظری بحث‌های مفصّلی پیرامون مراتب و شئون این تجلّیات صورت پذیرفته است. از دیدگاه عرفا، تجلّیات حق، دارای پنج مرتبه یا مظهر یا

---

۱. **هفت اورنگ**، ص ۳۱۱.
۲. همان، ۸۱۵.
۳. همان، ص ۸۱۱.
۴. عبدالرحمن جامی، **دیوان**، ص ۴۹۷.

حضرت است که از آنها با عنوان حضرات خمس(مراتب پنج‌گانه) یاد می‌شود که عبارتند از: ١- ذات؛ ٢- جبروت؛ ٣- ملکوت؛ ٤- مُلک؛ ٥- انسان کامل (کَوْنِ جامع).

باید توجّه داشت که این حضرات، مربوط به قوس نزول هستند. عرفا معتقدند که حق‌تعالی به سبب عشق و محبّت ذاتی که از آن به «حرکت حبّی» تعبیر می‌کنند، تجلّی نمود و به واسطهٔ همین تجلّی، مراتب دیگر وجود، به منصهٔ ظهور رسید که در واپسین مرتبهٔ تجلّی خود، به عالم انسانی می‌رسد. این مظاهر الهی اگرچه در حقیقت، چیزی جز حق‌تعالی نیستند، اما به نسبت نمودشان دارای وجودی اعتباری‌اند که عرفا از آنها به کثرات تعبیر می‌کنند. - اصطلاح معروف کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت از همین جا نشأت گرفته است.- بنابراین، به یک اعتبار، ما اکنون در عالم کثراتیم، و اگرچه این کثرات دارای وجود مطلق نیستند، اما به هر حال، دارای وجود اعتباری‌اند، و به یک نسبت، موجودند. از این‌رو، عرفا به بحث دربارهٔ این عوالم و یا کثرات پرداخته‌اند و در صدد تبیین این موضوع‌اند که هر یک از این حضرات پنج‌گانه، دارای چه خصوصیت و ویژگی‌ای است و چه جایگاهی در نظام تجلّی حق‌تعالی دارد.

به زبان دیگر، حق‌تعالی به واسطهٔ عشق به ذات خویش، کثرات را متجلّی ساخته است. حال، این کثرات، دارای سلسله مراتبی است که از آنها به حضرات خمس تعبیر می‌شود. در این نظام سلسله مراتبی، شئونات وجود از زمانی که حق‌تعالی در پردهٔ سرّالاسرار و غیب‌الغیب بوده تا زمانی که در جلوهٔ انسان کامل ظهور نموده، مورد بررسی و مداقّه قرار می‌گیرد که از آن به قوس نزول تعبیر می‌شود.

البتّه این همهٔ قضیه نیست، زیرا پس از آنکه قوس نزول تحقق پیدا کرد، تجلّیات و ظهورات الهی، مجدداً همان مسیری را که به سمت کثرت پیموده‌اند طی می‌کنند، تا به مقام وحدت باز گردند، که عرفا از این سیر به سمت وحدت با عنوان قوس صعود یاد می‌کنند.

به زبان ساده‌تر، تجلّیات حق دارای یک سیر از وحدت به کثرت است(قوس نزول) و یک سیر از کثرت به وحدت(قوس صعود) که در قوس نزول، مراتب و مظاهر پنج‌گانه را طی می‌کند تا به حضرت انسان کامل برسد و آنگاه از آن مقام، سیر صعودی خود را طی می‌کند تا به مقام وحدت بازگردد. از این‌رو، سیر نزول و صعود را به دایره-

ای تشبیه می‌کنند که از خداوند آغاز می‌شود و دوباره به خداوند ختم می‌گردد، با این تبصره که این دایرهٔ وجود دارای مظاهر و مراتبی است که در قوس نزول از آنها با عنوان حضرات خمس یاد می‌شود.

البتّه نباید این نکته را فراموش کرد که در این تجلّیات و ظهورات، اوّل و آخِر خداست و همچنین، آنچه ظاهر می‌شود و آنچه در باطن است، باز هم خداست؛ چنانکه خود فرموده است که: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِن».[۱]

بنابراین، در عرفان نظری، همواره باید این نکته را در نظر داشت که وقتی سخن از حضرات خمس و عوالم گوناگون به میان می‌آید، نباید وجودهایی جداگانه و خارج از وجود بی‌نهایت حق در ذهن تصوّر کرد؛ بلکه باید در نظر داشت که اینها همه شئوناتی است که در وجود خداوند هر روز، و به عبارت بهتر، از ازل تا ابد در فیضان و جوشش است؛ چنانکه فرمود: «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأن».[۲] و این مراتب، دقیقاً همان «شأنی» است که خداوند به خود نسبت داده است و باید دانست آنچه از آن به عنوان کثرات تعبیر می‌شود، تنها خیال یا نمودی است برای عشق‌بازی ذات بی‌نهایت حق‌تعالی با خویشتن خویش.

قبل از این که به بررسی حضرات خمس بپردازیم، اشاره به این نکته لازم است که به چه دلیل خداوند از مقام غیب‌الغیبی خود ظهور کرد و به شکل کثرات متجلّی شد. و اگر بخواهیم به زبان عامیانه بیان کنیم، چرا خداوند دست به آفرینش زد و عوالم را به وجود آورد؟

عرفا دلیل این ظهور و تجلّی را عشق می‌دانند و همانگونه که اشاره شد، از آن به «حرکت حبّی» تعبیر می‌کنند. در ادامه، قبل از ورود به بحث حضرات خمس، خصوصاً حضرت پنجم، یعنی «انسان کامل» که بحث اصلی این پژوهش است، به صورت گذرا به این مفهوم اشاره می‌شود.

---

۱. **قرآن مجید**، سوره حدید(۵۷)، آیه۳. (اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن).

۲. همان، سوره الرحمن(۵۵)، آیه۲۹. (هر زمان، او در کاری است).

حرکت حبّی

عرفا معتقدند که عشقِ حضرتِ حق به خویشتنِ خویش، دلیل تجلّی و ظهور و بروز اوست و به بیان دیگر، دلیل آفرینش، عشق است و اگر عشق نبود خداوند کثرات را به ظهور نمی‌رسانید؛ چنانکه حضرت حافظ می‌گوید:

طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادتی ببری[1]

و یا:

در ازل پرتو حُسنت زِ تجلّی دَم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد[2]

حضرت مولانا نیز در جای جای آثارش به این موضوع اذعان دارد که وجودِ عالم، محصول عشق حق‌تعالی است و این عشق الهی در تمام جهان و جهانیان، جاری و ساری است و اگر این عشق نبود، هستی‌ای نیز به منصهٔ ظهور نمی‌رسید:

گر نبودی عشق، هستی کی بُدی؟ کی زدی نان بر تو و کی تو شدی؟[3]
گر نبودی بهر عشقِ پاک را کی وجودی دادمی افلاک را[4]
دور گردونها زِ موجِ عشق دان گر نبودی عشق، بفسردی جهان[5]

و یا:

فلک از بهر عاشقان گردد بحر عشق است گنبد دوار[6]

فخرالدین عراقی نیز هستی عالم را محصول عشق حق‌تعالی می‌داند و معتقد است که هیچ چیز غیر عشق در عالم نیست و اگر عشق نبود، عالم به منصهٔ ظهور نمی‌رسید: «عشق در همه ساری است و ناگزیر جملهٔ اشیاست. وَ کَیْفَ ینکر الْعِشْق وَ مَا فِی الْوُجُودِ إلّا هُوَ وَ لَوْ لَا الْحُبّ مَا ظَهَرَ مَا ظَهَر، فَبالحُبِّ ظَهَر، الحُبّ سار فیهِ، بَلْ هُوَ الحُبّ

---

۱. **دیوان حافظ**، ص۵۱۹.

۲. همان، ص۲۲٤.

۳. جلال‌الدین محمّد مولوی، **مثنوی معنوی**، به تصحیح رینولد نیکلسون، به تحقیق کریم زمانی، چاپ چهارم، تهران، نشر نامک، ۱۳۸۷، د۵، ب۲۰۱۲.

٤. همان، د۵، ب۲۷۳۹.

۵. همان، د۵، ب۳۸۵٤.

٦. همو، **دیوان کبیر**، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵، ج۳، ص٤۸.

کُلّه».[۱] یعنی: چگونه عشق را منکر می‌شوی، در حالی که در وجود جز آن نیست؛ و اگر عشق نبودی آنچه ظاهر شده، ظاهر نشدی. پس، آنچه پیدا شده، به عشق ظاهر شده و عشق در آن سریان دارد؛ بلکه آنچه پیداست آن همه‌اش عشق است.

از دیدگاه عرفا، خداوند به یک نسبت معشوق است؛ چنانکه «هوالمحبوب» و به یک نسبت عاشق است، چنانکه «هوالمُحِبّ». و در این میان، او خود عاشق و معشوقِ خویشتن است و با خود، نرد عشق می‌بازد:

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست   خیال آب و گل در ره بهانه
که یابد طرف وصل از حُسن شاهی   که با خود عشق بازد جاودانه[۲]

عراقی این موضوع را این‌گونه بیان می‌کند: «اِنَّ اللهَ جَمیلٌ، غیر او را نشاید که جمال باشد:

آن را که به خود وجود نبود   او را ز کجا جمال باشد؟

وَ هُوَ یُحِبُّ الْجَمال. جمال محبوب به ذات خود اوست، اوست که به چشمِ مجنون، نظر به جمال خود کند در حُسن لیلی، و بدو خود را دوست می‌دارد.

مرد عشق تو هم تویی، که تویی   دایماً بر جمال خود نگران...

هرچه بینی جمال اوست، پس همه جمیل باشد، لاجرم همه را دوست دارد، و چون در نگری، خود را دوست داشته باشد».[۳]

همو در جای دیگر می‌گوید: «عاشقِ جمال او، جلال اوست و جمالش مندمج در جلال؛ علی‌الدّوام خود با خود عشق می‌بازد و به غیر نپردازد».[٤]

پس، از این دیدگاه، خداوند هم عاشقِ خود است و هم معشوق خود و اساساً عشق و عاشق و معشوق، خود اوست. اما به سبب ظهور عشق و بروز کثرات، حق‌تعالی در جلوات مختلف به نامهای گوناگون ظهور یافت: «اشتقاقِ عاشق و معشوق از عشق است و عشق در مفرّ از تعیّن منزه است و در حریم عین خود، از بطون و ظهور مقدّس،

۱. **لمعات**، ص٦٢.
۲. **دیوان حافظ**، ص٤٩٣.
۳. **لمعات**، صص٦٣-٦٤.
٤. همان، ص٤١.

ولیکن بهر اظهار کمال، از آن روی که عینِ ذات خود است و صفات خود را در آیینهٔ عاشقی و معشوقی بر خود عرضه کرد و حُسن خود را بر نظر خود جلوه داد. از روی ناظری و منظوری، نام عاشقی و معشوقی پیدا آمد. نعت طالبی و مطلوبی ظاهر گشت. ظاهر را به باطن بنمود، آوازهٔ عاشقی برآمد. باطن را به ظاهر بیاراست، نام معشوقی آشکار شد:

یک عین متّفق که جز او ذرّه‌ای نبود چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت مطلوب را که دید طلبکار آمده؟»[۱]

دلیل معشوقی خداوند واضح و مبرهن است؛ چرا که او جمال و کمال مطلق است و آنچه در نهایت زیبایی، کمال و پایداری است، شایستهٔ معشوقی است، امّا چگونه است که خداوند عاشق خویشتن نیز هست؟!

عرفا و فلاسفه، از جمله شیخ‌الرئیس، ابن‌سینا و صدرالمتألهین، ملاصدرا، در آثار خود دلایل متقنی در اثبات عشقِ خداوند به ذاتِ خویش و ضرورت آن بیان نموده‌اند که در ادامه، به صورت گذرا، به خلاصهٔ دیدگاه‌های ایشان اشاره می‌شود.

ایشان معتقدند که عشق، محصول درک زیبایی است و اگر کسی، وجودی زیبا بیابد و به آن معرفت یابد، به آن وجود عشق می‌ورزد؛ مگر اینکه آن وجود زیبا نباشد و یا آن شخص در معرفت زیبایی ناقص باشد و درک صحیحی از زیبایی نداشته باشد.

از آنجا که خداوند زیباست و به زیبایی خود معرفت و علم دارد؛ بنابراین، این معرفت به زیبایی، اقتضا می‌کند که او عاشقِ ذات خویشتن باشد. اگر خداوند به ذاتِ خویش عشق نورزد، یا زیبایی او کامل نیست و یا او به زیبایی خود علم و معرفت ندارد و از آنجا که خداوند، منزه از هر نقصان است و به کمال زیبایی و جمال خود واقف است، این کمال، مقتضی عشق او به ذات خویشتن است.[۲]

---

۱. **لمعات**، صص۴۵ –۴٦.

۲. ر.ک: ابن سینا، **الاشارات و التنبیهات مع‌الشرح للمحقق الطوسی**، قم، نشر بلاغت، ۱۳۷۵، جزء سوم، نمط هشتم، صص۳٦۰ –۳۵۹. همچنین: **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، ج۷، موقف الثامن، فصل۱۵، صص۱۵۹–۱۵۷. همچنین بنگرید به: محمّد حسین خلیلی، **مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا**، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۲، صص٢٧٦–۲۸۲.

با در نظر گرفتن این موضوع که «**عشق، محصول درک زیبایی است**»، اثباتِ عشقِ حق به ذات خود، به صورت یک قیاس ساده قابل نمایش است:

خداوند در کمال زیبایی است.

خداوند به زیبایی خود علم دارد.

هر آنکه کمال زیبایی را دریابد عاشق آن می‌شود.

پس، خداوند، عاشقِ ذات خویشتن است. (نتیجه)

طبق همین استدلالهای فلسفی است که اکثر عرفا و فلاسفه به این باور رسیده‌اند که خداوند از ازل و «به طور مطلق، محبّ و عاشق ذات خود بود و حبّ و عشق به ذاتش، بزرگترین عشق‌ها و محبّت‌هاست... پس، وی هم محبوب و معشوق اوّل است و هم محبّ و عاشق اوّل».[1]

از مطالب فوق اینگونه نتیجه گرفته می‌شود که خداوند عاشق و معشوق است و طبیعتاً عشق او به ذات خویش در نهایت کمال است، زیرا تمام صفات او در نهایت کمال است. حال باید دید که این عشق کامل، چگونه باعث ظهور و بروز کثرات شده است؟

از دیدگاه عرفا، کمال عشق، از خودگذشتگی است؛ یعنی اگر کسی ادعای عشق داشته باشد و از خودگذشتگی ننماید، هنوز وارد مرحلهٔ عشق نشده و تنها لافِ عشق می‌زند. طبیعتِ عشق از خودگذشتگی است و اساساً به همین اعتبار نام محبّت شدید را عشق نهاده‌اند؛ چرا که عاشق به طور کلّی از خویش تهی می‌شود و جز نامی از او باقی نمی‌ماند؛ چنانکه وقتی عَشَقَه به جان گیاهی می‌افتد، آن را از درون تهی می‌کند و چیزی از آن باقی نمی‌گذارد.[2] به همین مناسبت، عرفا معتقدند که کمال عشق، همراه با از خودگذشتگی و تهی شدن از درون است؛ چنانکه عین‌القضات همدانی می‌گوید: «در

۱. ابونصر فارابی، **سیاست مدنیّه**، ترجمه سیّدجعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸، صص۹۸-۹۹.

۲. ر.ک: محمّد علی تهانوی، **کشاف اصطلاحات‌الفنون**، با تصحیح محمّد عبدالحق و غلام قادر، تهران، انتشارات خیام، ۱۳٤٦، ج۲، ص ۱۰۱۲؛ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، **مجموعه مصنفات، ج۳: پرتونامه**، تصحیح سیّدحسین نصر، با مقدمه هانری کربن، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳، ص٦۸.

عشق قدم نهادن کسی را مسلّم شود که با خود نباشد، و ترک خود بکند، و خود را ایثار عشق کند... عاشقی، بی‌خودی و بی‌رأیی باشد».[۱]

عطار نیشابوری نیز معتقد است که عشق، یعنی از خودگذشتگی و بیرون آمدن از خویش:

عشق چیست؟ از خویش بیرون آمدن   غرقه در دریای پُر خون آمدن[۲]

در جای دیگر می‌گوید:

عشق را بی‌خویشتن باید شدن   نفسِ خود را راهزن باید شدن ...
در نگنجد ما و من در راه او   در رهش بی ما و من باید شدن[۳]

نتیجه این که عشق با از خودگذشتگی، معنا و کمال می‌یابد و هر عاشقِ صادق و کاملی دارای از خودگذشتگی است.

حال، خداوند که عاشق کامل است نیز طبیعتاً این صفت کمالی عشق را دارد و به واسطهٔ همین کمال عشق، از وحدت خویش گذشته است و کثرات ظهور یافته‌اند. منظور از این که خداوند از وحدت خود گذشت، آن است که وجود مطلق، قید پذیرفت و متعیّن شد تا تعیّنات و کثرات که همان ظهورات او هستند، پدیدار شوند.

به عبارت دیگر، خداوند به واسطهٔ کمالِ عشق به ذاتِ خویش، کثرات را پدیدار ساخته و عوالم و هستی‌ها به واسطهٔ همین «اظهارِ کمالِ عشق»[٤] تبلور یافته‌اند. البتّه این کثرات هم- چنانکه قبلاً توضیح دادیم- چیزی غیرِ از حَق نیستند؛ بلکه تنها شئونات، تجلّیات، مراتب و ضیاءِ خداوندند و وجودشان مقیّد و اعتباری است و نه مطلق.

پس، آفرینش و تجلّی حق‌تعالی، نتیجهٔ منطقی و طبیعی عشق کامل و کمال عشقِ او به ذات خویشتن است:

خداوند، عاشقِ ذات خویش است. (صغری)

---

۱. عین‌القضات همدانی، **تمهیدات**، به کوشش عفیف عسیران، چاپ سوم، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۷۰، صص۹۷-۹۸.

۲. عطار نیشابوری، **دیوان عطار**، ص۵۳۰.

۳. همان، ص۵۳۰.

٤. **لمعات**، ص٤٥.

کمال عشق، از خودگذشتگی است. (کبری)
خدا از خودگذشتگی دارد. (نتیجه)

پس، کثرات و یا به عبارت دیگر مظاهر، محصول کمالِ عشق الهی‌اند و اگر عشق نبود، هیچ ظهور، تجلّی و کثرتی بروز نمی‌یافت.

این نکته نیز قابل یادآوری است که عشق در تمام این کثرات، سریان و جریان دارد و هیچ مرتبه‌ای از هستی نیست که خالی از عشق و محبّت باشد. به همین دلیل، همهٔ موجودات در صدد عشق بازی با مبدأ و منشأ وجودی خود هستند. و از آنجا که کمال عشق از خودگذشتگی است، همهٔ موجودات در پی رسیدن به کمال عشق‌اند. و اگر این امر برای آنها محقق شود و بتوانند این قوّه (عشق) را به فعل (کمال عشق) برسانند، در نهایت، مجدداً به واسطهٔ از خودگذشتگیِ حاصل از کمالِ عشق، در خداوند، فانی می‌شوند و به اصل خود راجع می‌گردند.

به عبارت دیگر، همهٔ موجوداتی که در قوس نزول به واسطه عشق حق به ذات خویش، ظهور و تجلّی یافته‌اند، در نهایت، به واسطهٔ عشق‌شان به حق‌تعالی با طی کردن مسیر صعود به او باز می‌گردند و در مبدأ هستی، خویشتنِ خویش را فانی می‌کنند. این همان معنای عظیمی است که در قرآن مجید بیان شده است: «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُون».[1] همه به واسطهٔ عشق و برای عشق‌بازی با حق، ظهور و بروز یافته‌ایم و به همان واسطه، به حقیقتِ حق برمی‌گردیم.

این سیر نزول و صعود تجلّیات که به دلیل عشق حق‌تعالی به وقوع می‌پیوندد، همان است که در لسان عرفا از آن به «حرکت حبّی» تعبیر می‌شود. باید دانست که این نزول و صعود و یا اوّل و آخر در ذات حق، متفاوت از آن چیزی است که ما درک می‌کنیم و یا تصوّر می‌نماییم؛ زیرا در ذات او، اوّل و آخر و ظاهر و باطن یکی است و قابل تفکیک نیست. به قول شیخ محمود شبستری:

جهان خلق و امر از یک نفس شد — که هم آن دم که آمد باز پس شد
ولی این جایگه آمد شدن نیست — شدن چون بنگری جز آمدن نیست
به اصل خویش راجع گشت اشیاء — همه یک چیز شد پنهان و پیدا

---

۱. **قرآن مجید**، سوره بقره(۲)، آیه۱۵۶. (ما از آنِ خداییم و به سوی او باز می‌گردیم).

تعالی‌الله قدیمی کاو به یک دم — کند آغاز و انجامِ دو عالم...
همه از وهمِ توست این صورتِ غیر — که نقطه دایره است از سرعتِ سیر
یکی خط است از اوّل تا به آخِر — بر او خلقِ جهان گشته مسافر[1]

اما، به هر حال، این تجلّیات دارای مراتبی است که همانگونه که قبلاً یادآور شدیم، عرفا از آن با عنوان حضرات خمس یاد می‌کنند. در این حضرات، چگونگی ظهور و بروز حق‌تعالی از مقام غیب‌الغیب و یا ذات تا حضرت پنجم، یعنی انسان کامل، توضیح داده می‌شود. این حضرات و مراتب عبارتند از: ذات، جبروت، ملکوت، ملک و کَوْنِ جامع یا انسان کامل، که در ادامه، به صورت مختصر، به شرح هر یک از این حضرات و مراتب می‌پردازیم.

تبیین مراتب ظهور و تجلّی

قبل از توضیح پیرامون حضرات خمس، توضیح این نکته لازم است که در عرفان نظری، بین شارحان ابن‌عربی در تبیین و طبقه‌بندی مراتب سیر نزول، اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد و این‌گونه نیست که همگی با یک تقسیم‌بندی واحد از مراتب تجلّی موافق باشند. حتّی در نامگذاری این مراتب نیز اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد و هر یک از شارحان ابن‌عربی با اسامی خاصی از هر یک از حضرات و مراتب وجود، یاد کرده‌اند.[2]

دلیل این اختلاف نظرها از آنجاست که خود ابن‌عربی در آثارش اصطلاح مذکور را به کار نبرده است و این اصطلاح، اوّلین بار توسط شارحان او مطرح شده است، هرچند «فکر اولیهٔ آن را می‌توان در کتاب انشاء الدوائر او یافت. اما اصطلاح حضرات خمس، اوّلین بار در آثار صدرالدین قونوی»[3] به کار رفته است و از همین روست که ترتیب و نام‌های این حضرات در نزد شارحان ابن‌عربی متفاوت است.

---

۱. **گلشن راز**، ابیات ۱۰-۱٦.

۲. ر.ک: شهلا خلیل‌اللهی: «**حضرات خمس در شروح مختلف فصوص‌الحکم ابن‌عربی**»، مجله دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره ۱٦۰، بهار ۱۳۸۷، صص۱۳۷-۱۵۰.

۳. مرتضی کربلایی: «**حضرات خمس**»، مندرج در: دانشنامهٔ جهان اسلام، زیرنظر غلامعلی حدّاد عادل، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸٦، ج۱۳، ذیل حضرات خمس.

چنانکه برخی گفته‌اند: «نخست، حضرت غیب است که حضرت ذات است، به تجلّی اوّل و دوم؛ دوم، مرتبهٔ ارواح است که تابع مرتبهٔ غیب است در تنزّل؛ سوم، عالم مثال است که در تنزّل تابع مرتبهٔ ارواح است و در تصاعد فوق عالم حس؛ چهارم، عالم شهادت و حس است و این از حضرت عرش رحمانی است تا به مرکز خاک؛ پنجم که جامع ایشان است، تفصیلاً حقیقتِ عالم و اجمالاً، صورت عنصر انسانی که جامع چهار حضرات بالاست».[۱]

از نظر گروهی دیگر از عارفان، «اوّل، مرتبهٔ ذات احدیّت؛ دیگر، مرتبهٔ ذات الهیّت که حضرت واحدیّت است و مرتبهٔ ارواح مجرّده و مرتبهٔ نفوس عامله که عالم مثال است و عالم ملکوت است و مرتبهٔ ملک که عالم شهادت است و مرتبه کَوْنِ جامع؛ یعنی انسان کامل که مجلا مجموع و صورت جمعیّت است و مجلا پنج گفته‌اند و مراتب شش؛ زیرا که مجلا، مظهر است و به مظهر، ظاهر می‌شود مراتب، و ذات احدیّت مجلای شیء نه، زیرا اعتبار تعدّد اصلا نیست، بلکه اعتبار ذات احدیّت، سلب اعتبارات است».[۲]

این تقسیم‌بندی، در آثار شارحان، به صورتهای مختلف دیده می‌شود. اما آنچه در میان اکثر شارحان آثار ابن‌عربی مورد قبول قرار گرفته، اعتقاد به پنج عالم کلّی و حضرت اصلی است، شامل: حضرت غیب مطلق(عالم اعیان ثابته)، حضرت جبروت(عالم ارواح)، حضرت ملکوت(عالم مثال)، حضرت ملک(عالم اجسام) و حضرت انسان کامل، که جامع چهار حضرت ماقبل است.[۳]

---

۱. محمّد خواجوی، مقدمهٔ **الفکوک قونوی**، ترجمه و تصحیح و مقدمه محمّد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۱، ص۵۸.

۲. شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، **رساله‌های سیّد نورالدین شاه نعمت‌الله ولی**، به سعی جواد نوربخش، چاپ دوم، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۷، ج۴، ص۶۲.

۳. ر.ک: سیّد حیدر آملی، **المقدمات من کتاب نص‌النصوص**، ص۶۰؛ عبدالرحمن جامی، **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، به تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، ص۳۰؛ خواجه محمّد پارسا، **شرح فصوص‌الحکم**، به تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، ص۸؛ رکن‌الدین شیرازی(بابا رکنا)، **نصوص‌الخصوص فی ترجمة الفصوص**، ص۱۷.

بنابراین، در این پژوهش، همین تقسیم‌بندی اخیر را ملاک کار قرار می‌دهیم و در ادامه، به صورت مختصر، به شرح هر یک از حضرات می‌پردازیم.

حضرات خمس

«حضرت» از نظر لغوی به معنای پیشگاه، محضر و نزدیکی و قُرب و مقام است.[۱] و در اصطلاح عرفانی، منظور از «حضرت» همان «مظهر» است؛ یعنی چیزی که محل حضور و ظهور حق و جمال و کمال اوست.[۲] به عبارت دیگر، «حضرت» عبارت است از مراتب و شئونات و تعیّنات خداوند در قوسِ نزولِ تجلّی. مراتبی که حق‌تعالی در طی آنها از مکمن غیب و وحدت محض به عالَم شهادت و کثرات ظهور یافت. «به تعبیر دقیق‌تر، در جریان تجلّی اسمائی، وجودهای علمی یا اعیان ثابته، مرحله به مرحله و مرتبه به مرتبه، در عالم واقع، به صورت مجرّد یا روحانی، به صورت نیمه مجرّد– نیمه مادی یا نیمه روحانی– نیمه جسمانی (مثالی)، و سرانجام، به صورت مادی و جسمانی، عینیّت می‌یابند و در نهایت، وجودی جامع ویژگی‌های روحانی، مثالی و جسمانی (انسان) به ظهور می‌رسد. بدین‌سان، وجود یگانۀ مطلق، مرتبه به مرتبه، تنزّل می‌یابد و در هر مرتبه به نامی، نامیده می‌شود. یعنی در پرتوِ تجلّی وجود مطلق، هستی‌های گوناگون به ظهور می‌رسد که از صورت کلّی آنها بِه حضرات خمس و عوالم پنجگانه تعبیر می‌شود».[۳]

از دیدگاه جامی، «حق، وجود محض است، و این وجود، مانند نور در ذات خود اقتضای ظهور می‌کند. ذات حق، مجهول مطلق است و ادراک انسان به هیچ عنوان بر آن

---

۱. علی اکبر دهخدا، **لغت‌نامه**، ذیل حضرت.

۲. عبدالرزاق کاشانی، **اصطلاحات صوفیه**، به‌تصحیح عاصم‌ابراهیم الکیالی‌الحسینی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤٢٦ه.ق، ص٣١٩.

۳. اصغر دادبه، «**تجلّی**»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرة المعارف، ١٣٨٥، ج١٤، ص٥٩٢.

احاطه پیدا نمی‌کند. ولیکن شناخت حق، توسط شناخت ظهورت و صادرات وی ممکن است. این ظهورات را *عوالم* و *حضرات* و *مراتب* می‌گویند».[۱]

طبق تقسیم‌بندی قیصری، حضرات خمس و عوالم پنج‌گانه به این قرارند: ۱- غیب مطلق، ۲- جبروت، ۳- ملکوت، ٤- ملک، ٥- انسان کامل.[۲]

جامی، در یک رباعی، از حضرات خمس این‌گونه یاد کرده است:

واجب چو کند تنزّل از حضرت ذات   پنج است تنزّلات او را درجات
غیب است و شهادت، در وسط روح و مثال   والخامس جمعیّة تلک الحضرات[۳]

در این ابیات، منظور از شهادت، عالم مُلک؛ منظور از روح، عالم جبروت؛ منظور از مثال، عالم ملکوت و منظور از جامع این حضرات، انسان کامل است.

همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد، شارحان ابن‌عربی در نامگذاری و تعداد این مراتب با هم اختلاف نظر دارند. چنان که برخی از آنها مراتب تجلّی حق را پنج مرتبه[٤] و عدهٔ دیگری شش مرتبه[٥] دانسته‌اند و گروهی دیگر، به سه مرتبهٔ وجودی قائل شده‌اند.[٦] «تعدّد و تنوع اصطلاحات، از مشکلات عظیم آشنایی با مکتب ابن‌عربی است. کاشانی در لطایف‌الاعلام خود، ذیل واژهٔ حضرت، چهل عنوان ذکر کرده و هم او در آن کتاب، ذیل کلمهٔ تجلّی، سی و یک عنوان آورده است».[۷]

با وجود این، حقیقت امر این است که این نامگذاری‌ها و تقسیمات به نوعی امور اعتباری و نسبی‌اند؛ چرا که حق‌تعالی با وجود تجلّی، در عین وحدت و پابرجایی است و تنزّل به معنایی که ذهن ما آن را ادراک می‌کند در وجود حق راه ندارد، زیرا چیزی

---

۱. ویلیام چیتیک، مقدمهٔ کتاب **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص چهل و شش.

۲. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص۹۰. باید دانست که «دلیل نامگذاری این مراتب به حضرات، به اعتبار حضور حق در این مراتب و مظاهر، و حاضر بودن این مراتب نزد حق‌تعالی است».(مرتضی کربلایی: «**حضرات خمس**»، مندرج در: دانشنامه جهان اسلام، ج۱۳).

۳. عبدالرحمن جامی، **سه رساله در تصوّف**، ص۵۷.

٤. ر.ک: **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص۹۰.

٥. ر.ک: عبدالرحمن جامی، **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، صص۳۰-۳۱.

٦. ر.ک: **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، ص٥٥۹.

۷. محمّدعلی موحّد، **توضیح و تحلیل فصوص‌الحکم**، ص۱۰۸.

غیر از او وجود ندارد که بشود تنزّل عینی و ملموس برای او در نظر گرفت. به عبارت دیگر، «عوالم، نمایانگر درجات تعیّنات است که از تجلّی حق... حاصل می‌شود. در واقع یک تجلّی بیش نیست و مراتب تعیّن به حسب قُرب و بُعد از مبدأ تجلّی فرق می‌کند... حقیقت حق به نحو یکسان در همهٔ این موجودات سریان دارد. چیزی که هست، سایهٔ حق در حضرت روح، لطیف‌تر یعنی کم‌رنگ‌تر است و هرچه مراتب و تعیّنات، تنزّل پیدا می‌کند، سایه پررنگ‌تر می‌نماید».[1]

در مجموع می‌توان گفت که هر «حضرت»، از حضرات خمس، مرتبه‌ای از مراتب تجلّیاتی حق از وحدت به کثرت است که خداوند در آن مرتبه به نحوی از انحاء ظهور نموده است و در هر یک از این مراتب، بخشی از صفات و اسماء خود را بروز داده است و در حضرت پنجم و آخر که حضرت انسان کامل است، با تمام صفات و اسماء و ویژگی‌های خود ظهور و بروز عینی یافته است. در ادامه، به صورت مختصر، به ویژگی‌ها و خصوصیات هر یک از این حضرات و مراتب می‌پردازیم:

حضرت اوّل (حضرت ذات)

از حضرت اوّل با نام‌های مختلفی یاد شده است از جمله «حضرت ذات»، «حضرت غیب»، «مرتبه غیب»، «غیب مطلق»، «وجود مطلق حق» و اصطلاحات دیگر.

یکی از دشواری‌های تحقیق در عرفان نظری، وجود اصطلاحات مختلف و گوناگون است که در متون آنها به کار رفته است. ابن‌عربی و شارحان او «در موارد کثیر از تعبیرهای گوناگون برای امری واحد استفاده می‌کنند که خواننده گمان می‌برد هر یک از آنها مدلول و مفهومی جداگانه دارد و پس از سرگردانی و سرگیجه بسیار درمی‌یابد که مراد نویسنده، به رغمِ اختلاف در لفظ و ظاهر تعبیرات، یکی بیش نیست».[2] از همین رو، در پژوهش حاضر سعی بر آن است که از ظاهر الفاظ و اختلاف صوری اصطلاحات بگذریم و معنای مورد نظر را به زبانِ ساده‌تری بیان کنیم. به همین دلیل،

---

۱. همان، ص۴۴۷.

۲. محمّدعلی موحّد، **توضیح و تحلیل فصوص‌الحکم**، ص۱۰۷.

حتّی‌الامکان از بیان اختلاف اصطلاحات و تعبیرات و اختلاف دیدگاه‌های شارحان مکتب ابن‌عربی اجتناب می‌شود تا به این وسیله، بتوان معنا و مفهوم مورد نظر را به زبانی روشن‌تر و ساده‌تر بیان کرد.[۱]

حضرت اول را به دو مرتبهٔ «احدیت» و «واحدیت» تقسیم می‌کنند. در مرتبهٔ *احدیت*، صفات و اسماء حق‌تعالی به صورت درهم تنیده شده (اندماجی) است و از این رو، شناخت در آن راه ندارد. از این‌رو، مقام احدیت، مرتبهٔ خفا و سرّ است و به همین اعتبار آن را غیب‌الغیب و «مرتبهٔ عمائیه»[۲] نیز گفته‌اند؛ چرا که هنوز هیچ اسم و صفتی از ذات، متمایز نگشته است.

---

۱. برای مشاهده اختلاف دیدگاه‌ها ر.ک: مرتضی کربلایی: «**حضرات خمس**»، مندرج در: دانشنامه جهان اسلام، ج۱۳؛ شهلا خلیل‌اللهی: «**حضرات خمس در شروح مختلف فصوص‌الحکم ابن‌عربی**»، صص۱۳۷–۱۵۰؛ سیّد یدالله یزدان‌پناه، **مبانی و اصول عرفان نظری**، چاپ پنجم(ویراست دوم)، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳، صص۳۹۲–۴۰۸ و ٤٦١–٤٦٢.

۲. «ارباب عرفان در مواردی حضرت عمائیه را در مقام احدیت اعتبار نموده‌اند. *عماء*، اطلاق شده بر ابر نازک که حایل است بین چشم ناظر و قرص خورشید و مانع رؤیت نور خورشید می‌گردد. و یا مراد از عماء ابری است که حائل است بین آسمان و زمین و قهراً مانع از تابش نور بر زمین می‌شود... این اصطلاح را عرفا از کلام حضرت ختمی نبوّت گرفته‌اند، چه آنکه ابورزین عقیلی از آن حضرت پرسید: «أَیْنَ کَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ یَخْلُقَ خَلْقَه؟ قال(ص): کانَ فِی عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ»(سیدجلال‌الدین آشتیانی، **مقدمه رسائل قیصری**، صص۵۷–۵۸؛ و با مقداری اختلاف در **الکافی**، ج۱، ص۲۲٦)(یعنی: خدا کجا بود قبل از این که خلقش را بیافریند؟ حضرت محمد(ص) فرمودند: خدا قبل از این که خلق را به وجود آورد در عماء بود، زیر او هوا و روی او هوا بود). همچنین، در برخی از روایات، نخستین تجلّی الهی «دُرّة بیضاء»(مروارید سپید) نامیده شده است.(**شرح فصوص‌الحکم قیصری**، صص۹۸۹–۹۹۰) در ظاهر به نظر می‌رسد که ابتدا خداوند در عماء بوده است و بعد به صورت دُرّة بیضاء(مروارید سپید) تجلّی فرموده است. به نظر می‌رسد که منظور از این روایات، آن است که حق‌تعالی ابتدا در پردهٔ غیب‌الغیب بوده که کسی از آن اطلاعی ندارد و سپس، اراده فرموده به صورتی در هستی تجلّی نماید و آنگاه پدیدار شده است. در نحله‌های مختلف اسلامی، این خفا و ظهور حق‌تعالی به صور و اصطلاحات مختلفی بیان شده. برخی از عرفا معتقدند که منظور از مروارید سپید، انسان کامل است که اوّلین ظهور و تجلّی حق‌تعالی از پس پردهٔ غیب است(ر.ک: همانجا). گاه، عرفا برای بیان خفای ذات حق، از تمثیل مرواریدی که در درون صدفی در اعماقِ دریا نهفته است یاری جسته‌اند: «حقیقت، دُرّی است در صدف و صدف در قعر دریا»(احمد غزالی، **سوانح‌العشاق**، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران، انجمن شاهنشاهی ایران و فرانسه، ۱۳۵۹، ص۸). این تمثیل از دیرباز در تمدن‌های عرفانی مسیحی و گنوسی نیز به کار می‌رفته است و آنها نیز حقیقت را

اگرچه مرتبهٔ احدیت، تجلّی ندارد، اما مصدر همهٔ تجلّیات است و «هرچه در تمام مراتب و موجودات مفصّل است، در این مرتبه مجمل است، کالشَّجَرَةِ فی النَّواةِ (مانند درخت که در هسته است). و مجموع عوالم، تفصیل این مرتبه‌اند و هیچ شیء بیرون از این مرتبه نیست».[۱]

همان‌گونه که گفتیم، مرتبهٔ احدیت «مجرّد از همهٔ اسماء و صفات است».[۲] و از این حیث است که «علم به ذات نرسد و اشارات و عبارات را بدان راه نباشد: عُرْیَةً مُجَرَّدَةً عَنِ الاسماءِ و الصِّفاتِ و النِّسَبِ و الاضافات».[۳]

جامی خصوصیّت این مرتبه را این‌گونه به نظم کشیده است:

بود اعیان بأسرها و صفات — مندمج در نخست رتبهٔ ذات
وحدت صرف و هستی ساذج — بود و اینها همه در او مدرج
امتیازی و اختلافی نه — اتفاقی و ائتلافی نه[۴]

و یا:

بود جمله شئون حق ز ازل — مندرج در تعیّن اوّل
همه بالذّات متّحد با هم — همه در ضمن یکدگر مدغم
همه در سِترِ جمع متواری — همه از فرق و حکمِ او عاری[۵]

در این مرتبه، «ذات احدیت مجلای شیء نه، زیرا اعتبار تعدد اصلاً نیست، بلکه اعتبارات ذات احدیت، سلب اعتبارات است»[۶] و از همین روست که گروهی از عرفا مرتبه احدیت را، «مقام لاتَعَیُّن» دانسته‌اند.

همچون مرواریدی می‌دانسته‌اند که در صدفی در تهِ دریا پنهان است. و اهل معرفت و حقیقتِ مسلمان نیز از قرن سوم هجری به بعد، این تمثیل را در آثار خود به کار برده‌اند. (نصرالله پورجوادی، **دریای معرفت**، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۹٤، ص یازده؛ صص۱۲۲-۱۲۳).

۱. محمّد لاهیجی، **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**، ص۸۷.

۲. ابوالعلاء عفیفی، **شرحی بر فصوص‌الحکم**، ترجمه نصرالله حکمت، انتشارات الهام، ۱۳۸۰، ص۱۳۸.

۳. مؤیدالدین جندی، **نفحة‌الرّوح و تحفة‌الفتوح**، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳٦۲، ص٤۸. (مجرد از اسماء و صفات و نسبت‌ها و اضافات).

٤. **هفت اورنگ**، ص ۱۳۱.

۵. همان، صص ۷۱-۷۰.

٦. **رساله‌های سیّد نورالدین شاه‌نعمت‌الله ولی**، ج٤، ص٦۲.

تعیّن در لغت به معنای مشخص شدن چیزی از میان چیزهای دیگر است؛ یا چیزی که باعث امتیاز و تشخیص چیزی از چیزهای دیگر می‌شود.[۱] و در اصطلاح عرفانی، تمیزِ ذات حق را در هر مرتبه‌ای از مراتب ظهور، تعیّن می‌گویند.[۲] از آنجا که در مرتبهٔ احدیّت، اسماء و صفات الهی از ذات تمایز نیافته‌اند و به صورت اندماجی‌اند این مرتبه را لاتعیّن نامیده‌اند.[۳]

به عبارت دیگر، حضرت اوّل، در دو مرتبه، مورد نظر قرار می‌گیرد. مرتبهٔ اوّل را، به یک اعتبار، احدیت ذاتیه، و مرتبهٔ دوم را احدیت الهیه، نامیده‌اند: «بار اوّل حق را در مرتبهٔ اطلاق و بدون توجّه به عالم ماسوی درنظر می‌آورد و آن را *احدیت ذاتیه* می‌نامد. احدیت در این معنی، تعبیری است از ذات فارغ از صفات، تصوّر حق است در عالمی که عالمی وجود ندارد و هیچ رقمی بر لوح آفرینش نقش نبسته؛ بلکه نه لوحی هست و نه آفرینشی، حق است و جز حق، هیچ نیست».[٤]

مرحلهٔ دوم از حضرت اوّل، *واحدیت* نامیده می‌شود، در مرتبهٔ واحدیت، حق‌تعالی بر خویش تجلّی می‌کند و به واسطهٔ همین تجلّی ذاتی– که به یک اعتبار از آن با عنوان فیض اقدس یاد می‌کنند– اسماء و صفات الهی که در مرتبهٔ احدیت به صورت اندماجی بودند، صورت تفکیکی و تفصیلی به خود می‌گیرند و به ظهور می‌رسند. به عبارت دیگر، واحدیت «ظهور کلیّهٔ اسماء و اعیان [است] به وجودی تفصیلی، به اعتبار تنزّلِ ذات از مقام احدیّت به واحدیّت و تحقّق اصول نقوش و رقوم کلماتِ وجودی در نتیجهٔ تعیّن حق به اسم المُتَکَلِّم».[۵]

---

۱. علی اکبر دهخدا، **لغت‌نامه**، ذیل تعیّن.

۲. ر.ک: **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص٤٣؛ ، **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج۱، ص۲۵: «بدان که تمیز ذات را در هر مرتبه و حضرتی از این مراتب و حضرات، تعیّنات گویند و تجلیّات نیز خوانند، و بعضی آن را تنزّلات وجود نام نهند».

۳. هرچند در این باب نیز بین شارحان ابن‌عربی اختلاف نظر وجود دارد.

٤. محمّدعلی موحّد، **توضیح و تحلیلِ فصوص‌الحکم**، ص٤٧٤.

۵. سید جلال‌الدین آشتیانی، مقدمهٔ **تمهید القواعد**، ص٦٧.

در مرتبۀ واحدیت است که اسماء و صفات الهی به ظهور و بروز می‌رسند و هریک از اسماء و صفات الهی با توجّه به ویژگی‌های خود معرّف حیثیت‌های مختلف حق‌تعالی می‌شوند. از آنجا که اسم «الله» جامع جمیع اسامی الهی است، و در همین مرتبه ظهور یافته است، به مرتبه واحدیت، «احدیت الهیه» و مقام «الوهیّت» نیز می‌گویند.[۱] یعنی در حقیقت، حق‌تعالی در این مرتبه است که نام می‌پذیرد و به عنوان «الله» تجلّی می‌کند و در مرتبۀ قبل که احدیتِ ذاتی بود، حق‌تعالی پذیرای هیچ نام و اسم و صفتی نبود و سرّ مطلق است.

جامی این مرتبه را این‌گونه توضیح می‌دهد: «واحدیت مرتبۀ دوم ذات است که ظاهر می‌شود. اشیاء به صفت تمییز علمی در او، و لهذا این مرتبه را نامیده‌اند به عالم معانی».[۲] در همین مرتبه است که همۀ عوالم در وجود حق‌تعالی به صورت علمی، ظهور و بروز می‌یابد که از آن با عنوان عالم «اعیان ثابته» یاد می‌کنند. منظور از اعیان ثابته، «همان صور علمیّه، اعم از جزئی و کلّی است»[۳] در وجود حق‌تعالی. به عبارت دیگر، علم حق‌تعالی به موجودات، قبل از وجود عینی آنها در مراتب وجود، «اعیان ثابته» نام دارد. در این مرحله، اگرچه ممکنات و موجودات هنوز وجود عینی نیافته‌اند، اما همۀ حقایق و استعداد و صور آنها در علم حق‌تعالی وجود دارد.[۴]

جامی خصوصیات این مرتبه را این گونه به نظم کشیده است:

بعد از آن در تعیّنِ ثانی — شد مفصّل شئونِ پنهانی
شد حقایق ز یکدگر ممتاز — امتیازی درونِ پردۀ راز
امتیازی ز روی علم، فقط — ز امتیازاتِ خارجی منحط[۵]

---

۱. محمّدعلی موحّد، **توضیح و تحلیلِ فصوص‌الحکم**، ص۴۷۴.

۲. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص۳۸.

۳. حسن حسن‌زاده آملی، **دروس شرح فصوص‌الحکم قیصری**، چاپ دوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۹۰، ج۱، ص ۲۹.

۴. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: شرف‌الدین خراسانی: «**ابن‌عربی**»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۴، صص۲۳۹-۲۴۲.

۵. هفت اورنگ، ص ۷۱.

بنابراین، نخستین کثرات، که همان اسماء و صفات الهی باشند، در مرتبهٔ واحدیت به ظهور می‌رسند. به بیان دیگر، «نخستین کثرات و تفصیل حاصل در مراتب و تعیّنات حقیقت وجود، کثرات حاصل در مرتبهٔ *واحدیت* است که از ناحیهٔ اسماء و صفات به ظهور می‌پیوندد. بدین قرار که آن وجودِ مطلق در مقام تعیّن واحدیت، در کسوت اسماء و صفات تجلّی کرده و ایجاد کثرت می‌نماید. به عبارت دیگر، وجود با صفتی از صفات تجلّی نموده، و نسبت به همین وجود متجلّی با صفت دیگر، دارای تعیّن و تمیّز گردیده و هر تجلّی با صفتی از صفات، حقیقتی از حقایق اسماء را متعیّن و متحقّق می‌نماید».[1]

همانگونه که اشاره شد، ابن‌عربی، گاه، از مرتبهٔ واحدیت با عنوان، «احدیت الهیه» یاد کرده است. او «بار دوم، حق را با توجّه به اسماء و صفاتش در نظر می‌آورد و آن را *احدیت الهیه* می‌خواند. این مرتبهٔ دیگری از معرفت حق است که او را در مقام *الوهیت* و آفرینندگی لحاظ می‌کند و در این مرحله است که پای نسبت‌ها و اضافه‌ها در میان می‌آید و اسماء الهی که معرّف ذات حق از حیثیت‌های مختلف است مورد بحث قرار می‌گیرد. احدیت در این مقام، اشاره به وحدت نسبت‌ها و اضافه‌هاست. اسماء الهی به رغم کثرت و تعدّد به ذاتی یگانه دلالت دارند و منظور از احدیت الهی، تأکید بر این معنی است که مبادا کثرت اسماء موجب اشتباه شود و برای آن‌که تفاوت میان این احدیت با احدیت ذاتی روشن باشد، معمولاً واژهٔ احد را به ذات فارغ از صفات اطلاق می‌کند و ذات متّصف به صفات را *واحد* می‌خواند».[2]

به بیان دیگر، حضرت اوّل، «دارای دو تجلّی است: تجلّی اول که همان تجلّی ذاتی است، یعنی تجلّی حق به تنهایی برای خودش. این حضرت احدیت است که وصف و رسمی برای آن یافت نمی‌شود؛ زیرا ذات که وجودِ محضِ خداست، وحدتش عین اوست، چون آنچه غیر از وجود است، عدم مطلق و لاشیء محض است. پس، حق در احدیتش به وحدت و تعیّنی نیاز ندارد که بدانها از چیزی ممتاز شود، چون چیزی غیر

---

۱. یحیی یثربی، **عرفان نظری:** تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوّف، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸٤، صص۳۱۸-۳۱۹.

۲. محمّدعلی موحّد، **توضیح و تحلیلِ فصوص‌الحکم**، ص٤٧٤.

از او نیست... [اما] بودن آن به شرط آن که چیزی با او باشد، واحدیت است. حقایق در ذات خدا، مانند وجود درخت است در هسته که همان غیبِ غیوب است. تجلّی دوم آن است که اعیان ثابتهٔ ممکنات که شئون ذات لذاته‌اند، بدان پایدار می‌شوند. این همچنین تعیّن اول حق است به صفات عالمیت و قابلیت. با این تجلّی، خدا از حضرت احدیت با نسبت‌های اسمائی، به حضرت واحدیت فرود می‌آید».[1]

به طور خلاصه می‌توان گفت، حضرت اوّل به دو مرتبهٔ احدیت و واحدیت قابل تقسیم است. در مرتبهٔ احدیت، اسماء و صفات به صورت اندماجی در ذات حق‌اند و حق‌تعالی هیچ‌گونه ظهور و بروز عینی ندارد و از همین‌رو، قابل شناخت نیست. در مرتبهٔ واحدیت به واسطهٔ فیض اقدس که همان تجلّی حق بر ذات خویشتن است، اسماء و صفات الهی و همین‌طور صُوَر موجودات در علم حق به بروز و ظهور می-رسند و حق‌تعالی از مرتبهٔ احدیت ذاتی به مرتبهٔ الوهیت ظهور می‌کند. بدین ترتیب، دو مرتبهٔ وجودی حضرت حق، در ذیل حضرت اوّل از حضرات خمس مورد بررسی قرار می‌گیرد و چگونگی شکل‌گیری کثرات اسمائی و صفاتی در این حضرت، شرح داده می‌شود.

حضرت اوّل

مرتبهٔ احدیت: ذات حق‌تعالی، بدون ظهور اسماء و صفات. (اسماء و صفات به صورت اندماجی)

مرتبهٔ واحدیت: تجلّی حق‌تعالی همراه با ظهور اسماء و صفات در مظهر الوهیت و ظهور اعیان ثابته.

۱. شرف‌الدین خراسانی: «**ابن‌عربی**»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج٤، ص٢٥٤.

حضرت دوم (جبروت)

از حضرت دوم نیز بنا به اعتبارهای مختلف، با نام‌های متعدّدی یاد شده است که از این جمله‌اند: جبروت، حضرت ارواح، مرتبهٔ ارواح، حضرت غیب مضاف، عالم علوی، عالم امر و نام‌های دیگر.[۱]

اصطلاحِ «جبروت»، در فرهنگ و تمدن اسلامی، کاربردهای گوناگون داشته و گروه‌های مختلف، بنا به اعتبارات متفاوت، بارهای معنایی متعدّدی بر آن حمل کرده‌اند که بحث آنها در این مقال نمی‌گنجد.[۲]

اما جبروت در اصطلاح عرفان نظری، عبارت است از دومین تجلّی و ظهور حق‌تعالی در قوس نزول. در این مرتبه، حق‌تعالی به صورت عالم عقول و نفوس مجرّده و ارواح و ملائکه و فرشتگان تجلّی فرمودند. البتّه این تجلّیات نیز به نوبهٔ خود، دارای مراتب و شئوناتی هستند که در ادامه به آنها نیز خواهیم پرداخت.

قیصری در رسائل خود، در مورد مرتبهٔ جبروت توضیح می‌دهد که حضرت حق در حضرت دوم، آنچه را که در علم خود (اعیان ثابته) داشت به صورت عینی و خارجی به ظهور و بروز رساند و این، نخستین تجلّی عینی پس از حضرت اوّل است که در آن، موجودات مجرّد و عقلی که قابل اشاره و لمس نیستند، ظهور یافتند: «اَوَّلُ العَوالِمِ فِی الوُجودِ الخارجیِّ، هُوَ عالَمُ العُقولِ و النُّفُوسِ المُجَرَّدَة، المُسَمّاة بِعالَمِ الجَبَروتِ».[۳] او این عالم را محل ظهور و بروز عالم اعیان ثابته می‌داند: «عالَمُ الجَبَروتِ أیْ عالَمُ المُجَرَّداتِ وَ هُوَ مَظْهَرُ عالَمِ الأعْیانِ الثّابتةِ».[٤]

---

۱. ر.ک: شهلا خلیل‌اللهی: «**حضرات خمس در شروح مختلف فصوص‌الحکم ابن‌عربی**»، صص۱۳۷-۱۵۰؛ **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص٤۹.

۲. ر.ک: محبوبه هادینا: «**جبروت**»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرة المعارف، ۱۳۸۵، ج۱۷، صص۵۲۷-۵۲۹.

۳. **رسائل قیصری**، ص١٤. (اوّلین عوالم در وجود خارجی، عالم عقول و نفوس مجرّد بود که به نام عالم جبروت نامیده شده است).

٤. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص۹۰. (عالم جبروت، یعنی عالم مجرّدات و آن مظهر و نمود اعیان ثابته است).

از دیدگاه قونوی، جبروت، «حضرت ارواح علمی و روح اعظم و عالم عقول مجرّده و نفوس ناطقهٔ کلیّه است».[۱] جَندی نیز این مرتبه را عالم ارواح و عقول و نفوس دانسته است.[۲] فرقانی نیز آن را عالم ارواح و ملائکه معرفی می‌کند.[۳] جامی در مورد این مرتبه چنین گفته است: «این مرتبهٔ ظهور حقایق کونیّهٔ مجرّدهٔ بسیطه است، مر نفس خود را و مر مثل خود را؛ چنانکه ارواح در این مرتبه مُدرک اعیان خودند و ممیّز حقایق خود».[٤]

توضیح این که منظور از عقول و نفوس کلّی و مجرّد که در عرفان نظری از آنها بحث می‌شود، با آنچه در فلسفهٔ مشاء به کار می‌رود، متفاوت است. در اینجا منظور از عقول و نفوس کلّی همان است که در متون نقلی به آنها ملائکه و فرشتگان اطلاق می‌شود.[٥] منظور از ارواح کلّی هم، همان فرشتگان و ملائکهٔ مدبّره هستند که به تدبیر عالم اجسام تعلّق دارند.[٦]

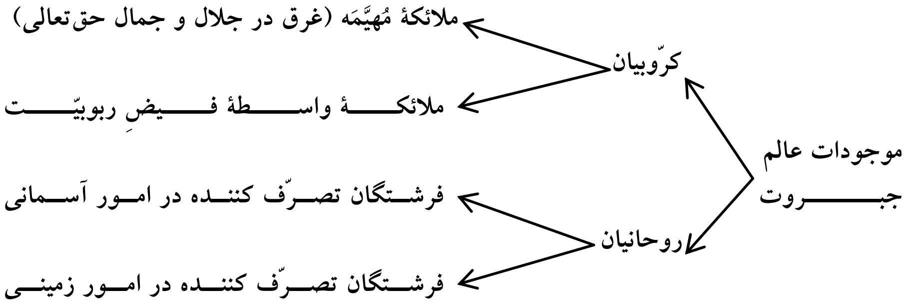
بنابراین، می‌توان گفت که «عالم روح، خاص فرشتگان است... و عالم مجرّدات، آن است که هیچ موجود مادی و جسمانی در آن راه ندارد... موجوداتِ عالمِ روح را نه می‌شود دید و نه می‌شود لمس کرد».[۷] اگرچه برخی از عرفا برای مرتبهٔ جبروت موجودات دیگری را نیز تصوّر کرده‌اند،[۸] اما به نظر می‌رسد که می‌توان عالم جبروت را را مختص به فرشتگان دانست. اینجا همان مظهری است که اسماء حق تعالی به شکل فرشتگان تجلّی و ظهور کرده‌اند. به عبارت دیگر، اسامی الهی در این حضرت به شکل و در جامهٔ ملائک و فرشتگان ظهور و بروز یافته‌اند. هرچند این ملائک نیز دارای مراتب و درجاتی هستند. «ملائکهٔ جبروتی، همان ملائکهٔ صافات هستند که در قرآن

---

۱. سیّدجلال‌الدین آشتیانی، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم**، صص٤٥٢-٤٥٣.
۲. **شرح فصوص‌الحکم جندی**، ص۳۱۰.
۳. سعیدالدین فَرغانی، **مُنتَهَی المَدارک**، به تصحیح وِسام الخطاوی، قم، انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۸، ص ۸۱٦.
٤. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص۳۱.
٥. سیّد عبدالغنی اردبیلی، **تقریرات فلسفی امام خمینی**، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸٥، ج۳، ص٥۰.
٦. ر.ک: **شرح دعاء السَّحر**، ص۱٤۹.
۷. محمّدعلی موحّد، **توضیح و تحلیلِ فصوص‌الحکم**، ص٤٤۷.
۸. ر.ک: **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص٥۰.

کریم[1] به آنها قسم خورده شده است».[2] «اعظم فرشتگان عالم جبروت، چهار فرشتهٔ جبروتی‌اند که به منزلهٔ چهار رکن عرش هستند. اینها عبارتند از: اسرافیل، جبرائیل، میکائیل و عزرائیل که به ترتیب، مظهر چهار اسم شریفِ حامل عرش وحدانیت‌اند که عبارتند از: رحمن، رحیم، ربّ و مالک».[3]

موجودات عالم جبروت را به دو دسته کلّی تقسیم کرده‌اند که هر کدام از این دو گروه نیز به دو دستهٔ دیگر تقسیم می‌شوند.[4]



جامی، ضمن بیان و توضیح تقسیم‌بندی فوق به تشریح هر یک از این موجودات و وظایف آنها پرداخته و سعی کرده با ذکر آیات و احادیث، مراتب این موجودات را مشخص نماید:

«قسمی آنند که به عالم اجسام به وجهی از وجوه تعلّق ندارند به حسب تصرّف و تدبیر، و ایشان را *کرّوبیان* خوانند. و ایشان دو قسم‌اند: قسمی آنند که از عالم و عالمیان به هیچ وجه خبر ندارند. هامُوا فی جَلالِ الله و جَمالِهِ مُنذُ خَلَقَهُم[5] و ایشان را ملائکه مُهَیَّمَه، خوانند. و مصطفی(ص) از ایشان چنین خبر می‌دهد: إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَی أَرْضاً

---

۱. **قرآن مجید**، سوره صافات(۳۷)، آیه۱: «وَ الصَّافَّاتِ صَفًّا»(سوگند به فرشتگان صف‌کشیده).

۲. ر.ک: **شرح دعاء السَّحر**، ص۱٤۹.

۳. سیّد روح‌الله خمینی، **آداب‌الصلوة**، چاپ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸، ص۲۷۳.

٤. ر.ک: سعیدالدین فَرَغانی، **مشارق الدّراری شرح تائیه ابن‌فارض**، به تصحیح سیّدجلال‌الدین آشتیانی، قم، مرکز مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، صص۱٤۱-۱٤۷؛ **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، صص٤۹-۵۰.

۵. دلباختهٔ جلال و جمال او گشتند از زمانی که آفریده شدند.

بَیْضَاءَ ... مَشْحُونَةً خَلْقاً لَا یَعْلَمُونَ أنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یُعْصَى فِی الْـأرْضِ وَ لَـا یَعْلَمُـونَ أنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ وَ إبْلِیسَ.[۱]

«و قسمی دیگر آنند که اگرچه به عالم اجسام تعلّق ندارند و در شهود قیّومیّت شیفته و متحیّرند، اما ایشان حجاب بارگاه الوهیّتند و وسایط فـیض ربوبیّـت. و رئـیس ایشـان فرشته‌ای است که آن را *روح اعظم* خوانند و در آنجا از او عظیم‌تر فرشته‌ای نیست و به اعتبار دیگر، او را *قلم اعلی* خوانند که *أوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ القَلَم*. و به اعتبار دیگر، *عقل اوّل* گویند که *أوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ العَقل*، و این *روح* اعظم– صلوات‌الله علیه– در صف اوّل این طایفه است، و روح‌القدس– که او را جبرائیل گویند– در صف آخر. *وَ ما مِنّا إلاّ لَهُ مَقـامٌ مَعْلُومٌ*.[۲]

«و قسمی دیگر آنند که به عالم اجسام تعلّق دارند بـه تـدبیر و تصـرّف، و ایشـان را روحانیون گویند و ایشان نیز بر دو قسم‌اند: قسمی ارواح‌اند کـه در سـماویات تصـرّف می‌کنند، ایشان را اهل ملکوتِ اعلی، خوانند و قسمی دیگر آنند که در ارضیات تصـرّف می‌کنند و ایشان، اهلِ ملکوتِ اسفل‌اند؛ و چندین هزار از ایشان بر نوع انسان موکّل‌انـد، و چندین هزار بر معادن و نبات و حیوان. لا بل بر هر چیزی موکّل اسـت و در کلمـات انبیاء(ع) آمده است که إنَّ لِکُلِّ شَیءٍ مَلَکاً.[۳] و از صـاحب شـریعت مـا(ص) وارد شـده است: یَنْزِلُ مَعَ کُلِّ قَطْرة مَلَکٌ.[۴] .... و همچنین در حـدیث دیگـر مَلَـکُ الْجبـال و مَلَـکُ الرّیح و مَلَکُ الرَّعْد و مَلَکُ السَّحاب آمده است و تا جمال فَسُبْحانَ الَّذی بِیَـدِهِ مَلَکُـوتُ کُلِّ شَیْءٍ وَ إلَیْهِ تُرْجَعُون[۵] نقاب برنیاندازد، این معنی به تحقیق نتوان دانست».[۶]

---

۱. خداوند متعال سرزمینی سفید رنگ دارد که از خلق پُر اسـت و اینهـا نمـی‌داننـد کـه خداونـد در زمـین مـورد نافرمانی قرار می‌گیرد و نمی‌دانند که خداوند متعال، آدم و ابلیس را خلق کرده است.

۲. **قرآن مجید**، سوره صافات(۳۷)، آیه۱٦٤. (و هیچ یک از ما [فرشتگان] نیسـت مگـر [اینکـه] بـرای او [مقـام و] مرتبه‌ای معیّن است).

۳. بر هر چیزی فرشته‌ای موکّل شده است.

٤. با هر قطره بارانی، فرشته‌ای فرود می‌آید.

۵. **قرآن مجید**، سوره یس(۳٦)، آیه۸۳. (پس [شکوهمند و] پاک است آن کسی که ملکوت هـر چیـزی در دسـت اوست، و به سوی اوست که بازگردانیده می‌شوید).

٦. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، صص٤۹–۵۰.

جامی، در آثار منظوم خود نیز به عالم جبروت و خصوصیات آن اشاره کرده است:

زآنچـــه از علـــم آمـــده بـــه عیـــان — صـــــنفِ اوّل صـــــفِ ملائکـــــه دان[۱]
بندگاننـــــــد جملـــــــه فرمـــــــانبر — ناکشـــیده بـــه کفـــر و عصـــیان ســـر
متّصـــف نـــی بـــه مـــادگی و نـــری — وز زناشـــــوهری همیشـــــه بـــــری
همـــه از وصـــمت عنـــاد مصـــون — مســـــتقر در مقـــــام لایعصـــــون[۲]

جامی در جای دیگر، ضمن بیان اینکه، عالم جبروت، نخستین تعیّنِ خلقی است، دربارۀ موجوداتِ آن می‌گوید:

ساخت چو صنعش قلم از کـاف و نـون — شـــد بـــه هـــزاران رقمـــش رهنمـــون
ســـطر نخســـت از ورق ایـــن ســـواد — قـــدس‌نـــژادانِ تجـــرّد نهـــاد
مایـــۀ ایشـــان ز هیـــولی بـــری — پایـــۀ ایشـــان ز صـــور برتـــری
جیـــب بقاشـــان ز فنـــا ســـوده نـــی — دامنشـــان ز آب و گِـــل آلـــوده نـــی...
ناشـــــده اقلـــــیم دوام ثبـــــات — تنـــگ بـــر ایشـــان ز حـــدودِ جهـــات[۳]

براساس آنچه گفته شد، می‌توان به طور خلاصه این‌گونه نتیجه گرفت که حق‌تعالی در سیر تجلّیات خود، در حضرت دوم(جبروت) به واسطۀ اسماء خود، به شکل عقول و نفوس و ارواح کلّی و مجرّد که در حقیقت همان فرشتگان هستند، ظهور فرمود. هر یک از فرشتگان در این مرتبه از تجلّی، مَظهر و مُظهر یکی از اسامی الهی است و حق‌تعالی در این مرتبه از ظهور خویش به واسطۀ اسامی خود و یا همان ملائکه، به تدبیر و تربیت امور عالم می‌پردازد. در حقیقت، این حضرت در امتدادِ حضرت قبلی است و آیینه‌ای است که اعیان ثابته که وجود علمی مظاهر بودند، در آن ظهور یافته است. در این مرتبه نیز حرکت حبّی حق‌تعالی در جریان است و حضرت حق، در این مظهر نیز در جلوۀ ملائکه و فرشتگان، فراخور مقتضیات این حضرت، نرد عشق می‌بازد.

---

۱. هفت اورنگ، **سبحةالابرار** ، ص۱۷٤.
۲. همان، ص۱۷٤.
۳. همان، ص ۳۷۰.

حضرت سوم(ملکوت)

از حضرت سوم با نام‌هایی همچون حضرت مثال، عالم ملکوت، حضرت مثال مطلق، حضرت غیب مضافی که به حضرت شهادت مطلق نزدیکتر است، حضرت مابین غیب و شهادت، عالم خیال و جز آنها یاد کرده‌اند.[۱]

در سیر تنزّلات و ظهوراتِ حق‌تعالی، پس از مرتبهٔ جبروت، مرتبهٔ ملکوت یا مثال یا خیال قرار دارد. این مرتبه حدّ فاصل و واسطه‌ای است بین عالم روح و عالم حس. در عالم جبروت یا ارواح که خاص فرشتگان است، همه چیز مجرّد است و در عالم حس، همه چیز مادی و جسمانی است. موجودات این حضرت دارای خصوصیات روحانی- جسمانی هستند.[۲] آنچه در عالم ذات و اعیان ثابته و جبروت به صورت مجرّد و کلّی وجود داشته است، در این مرتبه به صورت مثالی ظهور می‌یابد و شرایطی فراهم می‌شود که در مرتبهٔ بعد، یعنی عالم حس و مُلک، این موجودات به ظهور و بروز جسمانی برسند. به عبارت دیگر، آنچه در عالم مادّه و حس ظهور و بروز می‌یابد، دارای مثال و صورتی در عالم ملکوت است.[۳]

قونوی معتقد است که حضرتِ «سوم، عالم مثال است که تابع مرتبهٔ ارواح است و در تصاعد، فوق عالم حس».[٤] محقق قیصری در تشریح این مرتبه از ظهورات حق تعالی بیانی دارد به غایت محکم و ساده که بخوبی فضای حاکم بر این حضرت را مشخص می‌کند: «بدان که میان عالم اجسام و عالم ارواح مجرّده، عالم دیگری هست که برزخ نامیده می‌شود... به این معنی که میان عالم ارواح و عالم اجسام برزخی قرار دارد- یعنی عالم مثال- تا مانع تعدّی و آمیزش آنها به یکدیگر گردد. برزخ باید بهره‌ای از هر دو طرف داشته باشد. لذا عالم مثال از آن جهت که غیرمادی است، شبیه عالم ارواح است و از لحاظ داشتن صورت و شکل و مقدار، شبیه عالم اجسام است. معانی‌ای که از حضرت الهی فرود می‌آیند، نخست در جهان مثال، یک صورت

---

۱. ر.ک: «**حضرات خمس در شروح مختلف فصوص‌الحکم ابن‌عربی**»، ص۱٤۰.

۲. ر.ک: محمّدعلی موحّد، **توضیح و تحلیلِ فصوص‌الحکم**، ص ٤٤۷.

۳. ر.ک: **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص ۱۸۱.

٤. محمّد خواجوی، مقدمهٔ **الفکوکِ قونوی**، ص۵۸.

جسمانی و حسّی، همانند صورت خیالی ما می‌پذیرند و سپس به عالم مُلک فرود می‌آیند... همچنین هر یک از ارواح کلیّه و جزئیّه، از عقول و نفوس مجرّده و غیرمجرّده، به حسب کمالات و درجاتشان، صورتی دارند در عالم مثال. همین طور ارواح کلّی انسانی، پیش از ظهورشان در بدنها، با آن صورتها ظاهرند و مشهود ارباب شهود واقع می‌گردند...».[1]

بنابراین، ارواح انسانها قبل از این‌که در عالم حس و شهادت در جسمها ظهور کنند، در عالم ملکوت یا مثال وجود داشته‌اند. در این مرتبه از ظهورات است که حق‌تعالی در جلوهٔ ارواح بشری ظهور می‌فرماید، و از دیدگاه برخی از محققین در همین مرحله است که خداوند از ارواح انسانها میثاق توحید، عشق و ولایت می‌گیرد: «عالم مثال در قوس نزول، عالم ذَرّ و أَلست نام دارد که مرحلهٔ پیش از نزول به عالم مُلک است و در آن، اقرار به توحید و ولایت کبری گرفته شده است».[2]

جامی در مورد این مرتبهٔ وجود این‌گونه سروده است:

ز اختلاف تنوّعاتِ ظهور شد مرتب عوالمِ مشهور
اوّلا عالمِ عقول و نفوس وز پیِ آن مثال، پس محسوس[3]

و در جای دیگر می‌گوید:

اوّلا گشت ز تکرار عکوس مرتبه، مرتبهٔ ارواح نفوس
بعد از آن مرغ ظهورش پر و بال زد ز ارواح به اقلیمِ مثال[4]

جامی در رسالهٔ نائیه نیز عالم مثال را پس از عالم ارواح ذکر کرده و آن را برزخ جامع، میان جسم و جان، نامیده است.

موج دیگر زد، پدید آمد از آن برزخ جامع، میان جسم و جان

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، صص۹۷-۹۸. (ترجمه به نقل از کتاب عرفان نظری یثربی، ص۳٤۳).

۲. سیّد روح‌الله خمینی، **تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس**، قم، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱٤۰٦ه.ق، ص۱۲۵.

۳. **هفت اورنگ، سلسلة‌الذهب**، ص۷۱ .

٤. همان، **سبحة‌الابرار**، ص ٤۷٦.

پیش آن، کز زمرۀ اهل حق است نام آن برزخ، مثال مطلق است[1]

عالم مثال را به دو مرتبۀ «خیال متصّل یا مقیّد» و «خیال منفصل» تقسیم می‌کنند. مرتبۀ خیال متصّل یا مقیّد، آن مرتبه در عالم مثال است که برای ادراک آن، وجود قوای ذهنی و نیروی مخیلۀ انسانها لازم و ضروری است و «از آن عالم، هر انسانی را بهره‌ای هست که همان قوۀ خیالی اوست که با آن خوابها و رؤیاها را می‌بیند».[2] به این مرتبه، بدان جهت متصّل می‌گویند که متصّل و وابسته به عالم حس و شهادت است.

اما خیال منفصل، آن مرتبه از عالم مثال است که به حضرت الهی وصل است.[3] برای درک این مرتبه، قوای دماغی و نیروی مخیلۀ انسانی شرط نیست[4] و مکاشفات و الهامات اولیای کامل و انبیای عظام، متعلّق به همین مرتبه است.

نکتۀ حائز اهمیت در مورد عالم مثالِ متصّل و منفصل آن است که «نخستین روزنۀ غیبی که به روی انسان گشوده می‌شود همین دریچۀ عالم مثال است. در این عالم، هرکسی به نسبت قوّت استعداد و صفای باطن، می‌تواند احوال بندگان را مشاهده کند. مشاهدات انسان در خیال مقیّد(متصّل)، به ندرت از تعبیر بی‌نیازند؛ بلکه غالباً محتاج تعبیرند، زیرا هر معنایی در هر قالبی ظاهر نمی‌شود».[5]

بنابراین مکاشفات و رؤیاهایی که به واسطۀ ارتباط با عالم مثال متصّل حاصل می‌شوند، چندان قابل اعتماد نیستند، چون از یک جهت نیاز به تعبیر دارند و از طرف دیگر ممکن است از اضغاث احلام باشند. در ضمن به دلیل وابستگی‌شان به جسم، پس از مرگ جسمانی پایدار نیستند. اما مکاشفاتی که در برخورد با عالم مثالِ منفصل حاصل شده‌اند، چون فارغ از قوای دماغی و نیروهای ذهنی بشری بوده‌اند، احتمال اشتباه در آنها وجود ندارد و نیازمند تأویل و تعبیر هم نیستند و با مرگ جسمانی هم فنا

---

۱. عبدالرحمن جامی، **بهارستان و رسائل،** (مشتمل بر رساله های: موسیقی، عروض ... شرح تائیه ابن فارض)، به مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح زاد، محمد جان عمراُف، ابوبکر ظهورالدین، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹، رسالۀ نائیه، ص ۳۳۳.

۲. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، صص۹۸-۹۹.

۳ . همانجا.

٤. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص٥۲.

۵. یحیی یثربی، **عرفان نظری**، ص۳٤۳.

نمی‌پذیرند. همانگونه که قبلاً نیز یادآور شدیم، مشاهدات اولیای کامل و انبیای عظام از این دست است.

باید دانست که گاه، «انبیا و کاملان با قوهٔ روحانی‌ای که دارند. ملائکهٔ عوالم عقول را به عالم مثال و حتّی عالم مُلک تنزّل می‌دهند».[۱] مثل واقعه‌ای که برای پیامبر اسلام در هنگام بعثت رخ داد و جبرئیل تمثّل مثالی یافت و آن حضرت دیدند که جبرئیل تمام شرق و غرب عالم را پر کرده است.[۲] و همچنین است تنزّل مُلکی جبرئیل به صورت دحیه کلبی برای پیامبر اسلام(ص).[۳]

به طور خلاصه می‌توان گفت، حضرت سوم از تجلّیات حق‌تعالی که آن را عالم مثال، ملکوت یا خیال می‌نامند، حد واسط و میانجی‌ای است میان عالم مجرّدات و عالم محسوسات که خصوصیات و ویژگی‌های هر دو عالم مجرّد و محسوس را دارد و اگرچه فارغ از مادّه است، اما دارای مقدار و صورت است. حق‌تعالی در این مرتبه از تجلّیات خود، ارواح انسانی و جزئی، اجنه و شیاطین و برخی از فرشتگان زمینی را به منصهٔ ظهور رسانیده است. به اعتقاد برخی از عرفا در همین مرتبهٔ از وجود است که خداوند در امتداد حرکت حبّی خود و عشق بازی با ذات شریف خویش، بر ارواح انسانی تجلّی نموده و از ایشان میثاق عشق، ولایت و توحید گرفته است و آنها را برای ظهور در عالم مُلک و شهادت آماده کرده است. این مرتبه، برزخی است بین عالم مجرّدات و محسوسات که صورت مثالی همهٔ محسوسات در آن وجود دارد و به همین دلیل، ورود به این عالم، باعث کشف و شهود و اطلاع از امور غیبی می‌شود و دست‌یابی و اطلاع برخی از افراد از امورات غیبی، مربوط به وصل شدن به همین عالم است.

---

۱. سیّد روح‌الله خمینی، **تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس**، صص۳۶-۳۷.

۲. **شرح دعاءالسّحر**، ص۸٤.

۳. همانجا؛ **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص۵۲.

حضرت چهارم(مُلک)

از حضرت چهارم با عناوینی همچون حضرت شهادت مطلق، عالم (حضـرت)حس، عالم مُلک، عالم اجسام، عالم ناسوت و اسامی دیگر، یاد کرده‌اند.[1]

در ادامهٔ سیر تجلّیات و ظهورات حق، عالم محسوسات به ظهور مـی‌رسـد. در ایـن مرتبه، صورتهای مثالی به صورت مادّی و محسوس و جسمانی تجلّی پیـدا مـی‌کننـد و این، همان مرتبهٔ خاک و جسم است که از آن با عنوان عالم مُلک و شهادت یاد می‌شود.

موجودات این عالم، ترکیب‌یافته و متراکم‌اند و به همـین دلیـل، قابـل تجزیـه‌انـد و دست خوش کَوْن و فساد و قابل خرق و التیام.[2] این عالم برای همه قابل درک اسـت و برای فهم آن نیاز به سیر و سلوک و دیدهٔ بـاطنی نیسـت و حـواس ظـاهری آن را درک می‌کنند. مشخصهٔ عالم مُلک، داشتن مادّه و صورت است.

اشیای عالم مُلک یا اجسام را بـه دو قسـم «علویـات (افـلاک) و سـفلیات (عناصـر زمینی) تقسیم کرده‌اند که هر کدام شامل زیرمجموعه‌هایی هستند: «امـا علویـات چـون: سماوات سبع (آسمانهای هفت‌گانه) و ثوابت و سیّارات... و اما سـفلیات چـون: بسـایط عنصریات و آثار علوی، - مانند رعد و برق و ابر و باران- و مرکّبـات چـون: معـادن و نبات و حیوان و بدن انسان که اشرف عالم عناصر است... همچنین عوالم دیگر که توابع عالم اجسام‌اند، چون حرکت و سکون و ثقـل و خفّـت و لطافـت و کثافـت و الـوان و اضواء و اصوات و روایح و انواع و اصناف آن».[3]

جامی دربارهٔ خصوصیات عالم مُلک این‌گونه سروده است:

موجِ دیگر باز در کار آمده — جسم و جسمانی، پدیدار آمده
جسم هم گشته است، طوراً بعد طور — تا به نوع آخرش افتاده دور[4]

و یا:

نُه فلک بر ورقِ حس بنگاشت — هر فَلَک، دورهٔ دایم برداشت
زیر آن ز آب و گِلَ و آتش و باد — چار در خانهٔ آغاز نهاد

---

۱. ر.ک: «**حضرات خمس در شروح مختلف فصوص‌الحکم ابن‌عربی**»، صص ۱٤۱-۱٤۲.

۲. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص۳۱.

۳. **همان**، ص۵۸.

٤. **بهارستان و رسائل، رسالهٔ نائیه**، ص ۳۳۳.

ســـــاخت در وی پـــــیِ نیکـــــوبختی   از موالیـــــد، ســـــه پایـــــه تختـــــی[۱]

حضرت پنجم(انسان کامل)

در نامگذاری حضرت پنجم، که در حقیقت آخرین مرتبه از حضرات خمس است، اختلاف چندانی وجود ندارد و اکثر عرفا از آن با عنوان کَوْنِ جامع و انسان کامل، یاد کرده‌اند.[۲]

این حضرت، مجموع چهار حضرت پیشین است و به همین دلیل از آن با عنوان کَوْنِ جامع، یعنی جامع همهٔ هستی‌ها و مراتب، یاد شده است. در این حضرت و مرتبه است که تمام خصوصیات، ویژگی‌ها و صفات ذاتِ اقدس اله که در مراتب قبلی به صُوَر گوناگون متجلّی شده بود، به صورت یکجا و مجموع، ظهور می‌یابد. به عبارت دیگر، همهٔ ظهورات حق؛ اعم از حضرت ذات، جبروت، ملکوت و مُلک به صورت یکجا و مجموع، در این مرتبه به منصهٔ ظهور می‌رسد که به آن کَوْنِ جامع یا حضرت انسان کامل اطلاق می‌شود.

از دیدگاه عرفا، انسان کامل، «زبده و خلاصهٔ موجودات است و تمامیِ عمّالِ کارخانهٔ وجود، از اعلی تا به اسفل، از ملائکهٔ کرّوبی تا قوای منطبع در طبایع، از عقلِ نخستین تا هیولای اولی، خادمان اویند و پیوسته در گِردَش در طوافند. این چنین فردی را آدم و انسان کامل و جام جهان‌نما و آئینهٔ گیتی‌نما گویند و به اسامی بسیار دیگر نیز نامند».[۳]

اگرچه این حضرت، ظاهراً در عالم مُلک(اجسام) و در قالب عنصری انسانی ظهور می‌یابد، اما از نظر معنوی و باطنی بر همهٔ عوالم و مراتب برتری دارد؛ چرا که مجموع همهٔ آنهاست و اگر به دلیل ظهور این حضرت نبود، مابقی موجودات به منصهٔ ظهور

---

۱. **هفت اورنگ، سبحةالابرار**، ص ٤٧٦.

۲. **فصوص‌الحکم**، ص٤٨، ص٥٠؛ **شرح فصوص‌الحکم جندی**، ص١٤٣، ص١٦٣، ص١٧٢؛ **شرح فصوص‌الحکم کاشانی**، ص١١؛ **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص٢٤، ص٣٢٦؛ **المقدمات من کتاب نص‌النصوص**، ص٧٥؛ **تفسیر المحیط الأعظم**، ج١، ص٥٥؛ **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ص٩٣.

۳. حسن حسن‌زاده آملی، **انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه**، ص٦٣. (چاپ جدید: تهران، انتشارات الف لام میم، ١٣٨٣، ص١٤٠).

نمی‌رسیدند: «حضرت پنجم که کَوْنِ جامع است، تفضیلاً حقیقت عالم است و اجمالاً صورت عنصری انسانی... و مرتبهٔ جامعه است مر جمیع مراتب را و آن حقیقتِ انسان کامل است، زیرا که او جامع جمیع است».[۱] و از همین روست که او(انسان کامل) تجلّی‌گاه ذات اقدس اله است، نه سایر حضرات: «مرتبهٔ کَوْنِ جامع، یعنی انسان کاملی که مجلای مجموع و صورت جمعیت است و به تنزّل این مرتبهٔ اصلیه، سایر مراتب مترتب آید و غیر این مرتبه، مجالی(تجلّی‌گاه‌ها) باطنه‌اند یا ظاهره و مجلایِ ذات نیست الّا انسان کامل»:[۲]

انسان کامل است که مجلی ذات اوست   مجموعه‌ای که جامعِ ذات و صفات اوست[۳]

باید دانست که اگرچه صورت عینی انسان کامل در حضرتِ آخر و در عالم مُلک ظهور می‌یابد، اما حقیقت او در همهٔ عوالم سریان دارد: «حقیقت انسانیه را در جمیع عوالم مظاهر است. پس مظهر اوّل او در عالم جبروت، روحی است مسمّی به عقل اوّل، پس آدم اوّل اوست».[۴] انسان کامل به مثابهٔ روح و جانِ جهان است، و به همین دلیل، عالَم به واسطهٔ او جان می‌یابد و در تصرّف اوست: «پس تمام شد عالم به وجودِ خارجی این کَوْنِ جامع، از آن که روح عالَم است وی را و متصرّف در وی. و شک نیست که کمال تَن تمام نمی‌شود، مگر به روحی که تربیت او کند و از آفاتش نگاه می‌دارد».[۵]

این نکته را نیز باید درنظر داشت که اگرچه در ظاهر، کَوْنِ جامع در قالب و ظاهر انسانی متجلّی شده، ولی حقیقت وجودی او و چیزی فراتر از این ظاهر و قالب انسانی و نشأهٔ عنصری است و باید توجّه داشت که مقصود عرفا از انسان کامل، همان حقیقت وجودی اوست که جامع جمیع مراتب و تجلّی‌گاه ذات و صفات الهی است، نه این قالب عنصری: «فَهُوَ مِنْ حیثُ صُورتِهِ الجِسمیةِ العُنْصُریَّةِ، ... عَبدٌ مَخْلُوقٌ مَربُوبٌ لِلّهِ

---

۱. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، صص۳۰-۳۱.

۲. **رساله‌های سیّد نورالدین شاه نعمت ولی**، ج۴، ص۶۲.

۳. شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، **کلیّات اشعار**، ص۸۳۵.

۴. **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج۱، ص۱۰۰.

۵. همان، ج۱، ص۶۹.

سبحانَهُ و تَعالی؛ و مِنْ حَیْثُ مَعناهُ و روحِهِ أوْ مَرتَبَتِهِ رَبٌّ، یَتَحَقَّقُ رُبُوبِیَّتُهُ بِالنِّسْبَةِ و الاضافة إلی أفرادِ العالَمِ کُلِّهِ، غَیْبِهِ و شَهادَتِهِ، رَوْحانِیّهِ و جِسمانِیّه». [1]

یعنی: انسان کامل از نظر شکل ظاهری و جسم عنصری، ... یک بندهٔ مخلوقی است که مربوب خدای سبحان است، و از نظر معنا و روح و رتبهٔ وجودیش، ربّ است. و از نظر نسبت و اضافه، ربّ تمام افراد عالم است؛ اعم از عالم غیب و شهادت و یا عوالم روحانی و جسمانی.

و به واسطهٔ همین حقیقت وجودی است که وجود او نسبت به عالم، در حکم روح برای بدن است و در جهان و جهانیان تصرّف می‌کند و از همین جاست که همهٔ حقایق، جلوه‌ای از حقیقت انسان کامل‌اند: «فَإنَّ الإنْسان کامِلِ رُوح العَالَمِ و العالَمُ جَسَدُهُ... و إنَّ الرُّوحَ هُوَ مَدبِّرُ الْبَدَنِ و الْمُتَصَرِّفُ فیهِ... فَکَما أنَّ الرُّوحَ یُدَبِّرُ البَدَنَ و یَتَصَرَّفُ فیهِ بالقوی، کَذلِکَ الإنْسانُ الکامِلُ یُدَبِّرُ أمْرَ العالَمِ و یَتَصَرَّف فیهِ بِواسِطَةِ الأسْماءِ الالهِیَّةِ. إعْلَمْ أَنَّ کُلَّ حَقیقَةٍ، حَقیقَةٌ مِنْ حَقائِقِ ذاتِ الانسانِ الکامِلِ...». [2]

یعنی: در حقیقت، انسان کامل، روحِ عالَم است و عالَم، جسم اوست... و روح مدبّر بدن است و آن را اداره می‌کند و همان‌طور که روح در بدن دخل و تصرف می‌نماید، انسان کامل نیز عالم را اداره می‌کند و به‌وسیلهٔ اسمای الهی در آن دخل و تصرّف می‌نماید. و بدان که هر حقیقتی، خود یکی از حقایقِ ذاتِ انسان کامل است.

بنابراین، باید دانست که از دیدگاه عرفا، حقیقت انسان کامل، چیزی ورای این کالبد و جسم عنصری است و این جسم خاکی، تنها به مثابهٔ روپوشی برای آن هستی جامع است:

این هیکل آدمی‌ست روپوش — ما قبلهٔ جمله سجده‌هاییم [3]

و یا:

ای وجودت مظهر اسماء حُسنی آمده — وی زِ جودت جملهٔ عالم هویدا آمده

---

۱. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص۱۰۲.

۲. همان، ص۸۹.

۳. جلال‌الدین محمّد مولوی، **دیوان کبیر**، ج۳، ص۹۹.

ظاهرت مجموعهٔ مجموع عالم‌ها شده باطنت مرآتِ ذاتِ حق تعالی آمده[۱]

به قول عطار نیشابوری:

زمانی کُلّ شده در قدس و پاکی زمانی آمده در قید خاکی
گهی بیخود، گهی با خود دو حالش که تا هم زین بود هم زان کمالش[۲]

به بیان دیگر، انسان کامل، «به اعتبار آنکه تربیت عالم می‌کند از مرتبهٔ خلافت، مظهری است جامع مر اسماء و صفات الهیه را و مرآتِ هویّت است؛ پس، به این اعتبار، ربّ باشد. و به اعتبار آنکه او نیز مربوبِ ذات است و به صفت عبودیت موصوف، عبد باشد. یا خود چنین گوییم که آدم را صورتی است جسمانی و معنی‌ای روحانی، به جسم، از عالمِ خلق است و به روح از عالم امر».[۳]

در مورد وجه تسمیهٔ حضرت کَوْنِ جامع به «انسان» گفته‌اند که از آن روست که این حضرت، نسبت به ذات حق‌تعالی، همانندِ نسبتِ مردمکِ چشم است به چشم و مردمکِ چشم در عربی، «انسان» نامیده می‌شود.

ابن‌عربی این موضوع را این‌گونه بیان کرده است: «وَ هُوَ لِلْحَقِّ بمنزِلَةِ اِنسانِ العَیْنِ مِنَ الْعَینِ الَّذِی یَکُونُ بِهِ النَّظَرُ و هُوَ المُعبَّرُ عَنْهُ بالبَصَرِ. فَلِهذا سُمِّیَ إنساناً؛ فَإنَّهُ بِهِ یَنْظُرُ الْحَقُّ إلی خَلْقِهِ فَیَرْحَمُهُمْ».[٤] یعنی: «انسان کامل برای حق به منزلهٔ مردمک چشم است برای چشم که نگریستن، بدان صورت می‌گیرد و از آن تعبیر به بصر می‌شود. و از این روی، نام وی را انسان کرده‌اند که حق به واسطهٔ او بر خلق نظر می‌کند و برآنان رحمت می‌آورد».[۵]

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج۱، ص۹۳. این ابیات در دیوان فارسی منسوب به «حسین منصورحلاج» نیز آمده است، اما باید دانست که این دیوان، در حقیقت، متعلّق به کمال‌الدین‌حسین خوارزمی، صاحبِ شرح فصوص، است. (ر.ک: مقدمهٔ نجیب مایل هروی بر **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، صص۱۷–۱۸)

۲. فریدالدین عطار نیشابوری، **الهی‌نامه**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲، ص۲٤۸.

۳. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص۱۰۳. به قول مولوی: «صورتش در خاک و جان در لامکان/ لامکانی فوق و هم سالکان» (**مثنوی**، د۱، ب۱۵۸۱).

٤. **فصوص‌الحکم**، ص۵۰.

۵. **ترجمه فصوص‌الحکم**(محمّدعلی موحّد)، ص۱۵۷.

چشم، بدون مردمک نمی‌تواند چیزی ببیند و اساس دیدن بر آن استوار است و غایت هدف چشم به واسطهٔ آن تحقق می‌پذیرد. حضرت انسان کامل نیز چنین نسبتی با حق تعالی دارد. یعنی هدف از ظهور و تجلّی حق تعالی رسیدن به این مرتبه بوده است و اسرار و معارف الهی در این مظهر ظهور می‌یابند؛ «این کَوْنِ جامع مر حق را به منزلهٔ انسان عین است. اعنی نسبت او با حق، چون نسبت مردمکِ چشم است با چشم و نظر بدو حاصل است و اوست که معبر است به بصر. و چنانکه مقصود اصلی از چشم، انسان عین است، چه نظر بدو است و مشاهدهٔ عالم ظاهر که صورت حق است، از اوست. همچنین، انسان نیز مقصود اولی از همهٔ عالمِ اوست. چه، بدو ظاهر می‌شود اسرار الهیه و معارف حقیقیه که مقصود حقیقی است از خلق. و به واسطهٔ او اتصال می‌یابد اوّل به آخر و کمال می‌پذیرد مراتبِ عالم باطن و ظاهر».[1]

همانگونه که یادآور شدیم، حضرت انسان کامل، کَوْنِ جامع است. کَوْن، در لغت به معنای هستی و وجود است[2] و در اصطلاح عرفا «عبارتَ است از وجود عالَم، از آن روی که عالَم است، نه از آن روی که حق است».[3] به عبارت دیگر، «عارف، ماسوی‌الله را تعبیر به کَوْن می‌فرماید؛ لذا عقل اوّل هم یکی از اکوان است، زمین هم از اکوان است. منتها هیچ کدام کَوْنِ جامع نیستند، ولی انسان کامل را کَوْنِ جامع نامند که همهٔ آن حقایق و این رقایق را به نَحو اتمّ داراست، لذا قطبِ عالَمِ امکانَ است و امام مُلک و ملکوت».[4]

بنابراین، همهٔ مراتب وجودی، در انسان کامل جمع شده است. به بیان دیگر: «مرتبهٔ انسان کامل، عبارت است از جمعِ جمیع مراتب الهیه و کَوْنیه، از عقول و نفوس کلیّه و جزئیه و مراتب طبیعت تا آخر تنزّلات وجود... و لهذا سزاوار خلافت حق و مَظهر و مُظهر اسماء و صفات جناب مطلق اوست».[5]

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج۱، ص۶۷.

۲. **لغت‌نامه دهخدا**، ذیل کَوْن.

۳. **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج۱، ص۵۵.

٤. حسن حسن‌زاده آملی، **دروس شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص٥٤٤.

۵. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص٦٣.

ابوحامد اصفهانی، صاحب کتاب قواعدالتوحید، نیز بر این موضوع تأکید دارد که انسان کامل، جامع همهٔ مراتب و دربردارندهٔ همهٔ خصوصیات ذات و صفات الهی و مظهر کامل اسماء و صفات و افعال حق‌تعالی است: «فانْبَعَثَ اِنْبعاثاً إرادیّاً إلی المَظهَر الکُلّی و الکَوْنِ الجامِعِ الحاصِرِ لِلْأمْرِ الالهیّ، و هُوَ الانْسانُ الکامِلُ؛ فإنَّهُ الجامِعَ بَیْنَ مَظهَرِیَّة الذّاتِ المُطْلَقَة و بَیْنَ مَظهَرِیَّةِ الأسْماءِ و الصِّفاتِ والأفْعال... و هُوَ الجامِعَ بَیْنَ الحَقایقِ الوُجُوبیّةِ و نِسَبِ الاسْماءِ الالِهیَّة وَ بَینَ الحَقائقِ الامْکانیَّة و الصِّفاتِ الخلقیَّة. فَهُوَ جامِعٌ بَیْنَ مَرتَبَتَی الجَمْع و التَّفصِیلِ، مُحیطٌ بِجَمیعِ ما فی سِلْسِلَة الوُجودِ».[1] یعنی: پس این انسان کامل است که به صورت ارادی به سوی مظهر کلّی و کَوْنِ جامع که دربردارندهٔ امر الهی است، تجلی و ظهور پیدا کرد؛ زیرا او جامع بین مظهریتِ ذاتِ مطلق و بین مظهریتِ اسماء و صفات و افعال است... و اوست که جامع بین حقایق وجوبی و نسبت‌های اسمای الهی و بین حقائق امکانی و صفات طبیعی است. از این رو، انسان کامل، جامع دو مرتبهٔ جمع و تفصیل است و احاطه کننده به تمام آنچه در زنجیره وجود است.

بنابراین، انسان کامل جامع همهٔ مراتب و حضرات است و چنین صورتی از کمال مطلق، در هیچ مرتبهٔ دیگری از ظهورات خداوند، تحقق نپذیرفته است: «... الجَمعیَّة الحَقیقیَّة الکَمالیَّة الّتی لا یُتَصَوَّرُ الزِّیادَةُ عَلَیْها مِنْ جهَة التَّمامِ و الکَمالِ. فَظَهَرَ أنَّ الصُّورَةَ الکامِلَةَ الالهیَّةَ الظّاهِرَةَ بِحَسَبِ جَمیعِ هذِهِ المَظاهِرِ، لا یُمْکِنُ ظُهورُها مِنْ حَیْثُ هِیَ کذلِکَ اِلّا فی هذا المَظْهَرِ».[2] یعنی: انسان کامل، آن جامع حقیقی کمالات است که تصوّر نمی‌شود هیچ چیزی از جهت تمامیت و کمالیت از آن بیشتر باشد. پس، معلوم و آشکار می‌شود که تنها در مظهر انسان کامل است که صورتِ کاملِ الهی به شکلِ کامل و تمام ظهور می‌یابد و بجز در این مظهر، چنین امری امکان‌پذیر نیست.

جامی در ضمن ابیاتی، به زیبایی، کَوْنِ جامع بودن انسان کامل را چنین بیان کرده است:

آدمی چیست؟ برزخی جامع　　صورتِ خلق و حق در او واقع

---

۱. **تمهیدالقواعد**، ص ۱۸۰.

۲. همان، ص ۲۱۷.

نسخهٔ مجمل است و مضمونش ... ذات حق و صفاتِ بی‌چونش
متصّل با رقایق جبروت ... مشتمل بر حقایق ملکوت
باطنش در محیط وحدت غرق ... ظاهرش خشک لب به ساحل فرق
یک صفت نیست از صفات خدا ... که نه در ذات او بود پیدا
هم علیم است و هم سمیع و بصیر ... متکلّم، مرید و حیّ و قدیر
همچنین از حقایق عالم ... همه چیزی بود در او مُدغَم ...[1]

اگرچه انسان کامل از نظر مراتب تجلّی، ظاهراً آخرین مرتبهٔ ظهورات الهی است؛ اما هدف غایی تجلّی حق‌تعالی، ظهور و بروز این مرتبه بوده است. و اگر برای ظهور این مرتبه نبود، کثرات پدیدار نمی‌گشت: «سبب ایجاد عالم و بقای او و واسطهٔ ظهور کمالاتش در ازل و ابد و دنیا و آخرت، انسان کامل است. اما در علم، چون حق‌تعالی تجلّی کرد به ذات مر ذات خود را و مشاهده کرد در ذات خویش جمیع صفات و کمالات خود را، خواست تا صفات و کمالات خویش را مشاهده کند در حقیقتی که او به منزلت آیینه باشد»[2] و این آینه، همانا انسان کامل است. از این رو، مقصود از ایجادِ عالَم، ظهور همهٔ کمالات الهی در این آینه است: «لِأنَّ المَقصُودَ مِنْ ایجادِ العالَمِ و اِبْقائِهِ الاِنْسانُ الکامِلُ».[3]

به این اعتبار، انسان کامل، هم اوّل است و هم آخر؛ چرا که: «الاِنْسانُ الکامِلُ، هُوَ الأوَّلُ بالقَصدِ و الارادَةَ، لِما جَعَلَهُ اللهُ سبحانَهُ العَیْنَ المَقصُودَةُ و العِلّةَ الغائِیَّةَ مِنْ اِیجادِ العالَمِ؛ و مِنْ شَأنِ العِلَّةِ الغائِیَّةِ، التَّقَدَّمُ فی العِلْمِ و الارادَة... و الآخرُ، أیْ ذلکَ الانسانُ هُوَ المُتَأخِّرُ عَمّا عَداهُ، بالإیجادِ فی سِلسِلَةِ المَوْجُوداتِ».[4] یعنی: انسان کامل از جهت هدف و اراده، اوّل است. [یعنی، اوّلین چیزی است که خداوند اراده کرده که او را پدیدار سازد] چرا که مقصود و علّت غائی ایجاد عالم، توسط خداوند، ظهور انسان کامل است. و خصوصیت علّت غائی، پیشی گرفتن در علم و اراده است... و از جهت دیگر، انسان

---

۱. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص۱۱۰.
۲. **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج۱، ص۶۸.
۳. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص۹۶. (منظور و هدف از ایجاد عالم و نگه‌داری آن، همان انسان کامل است).
٤. همان، ص۱۰۰.

کامل آخِر است؛ زیرا انسان کامل [از نظر نشأۀ عنصری و ظهور حسّی] در آخرین مرتبه از سلسلۀ موجودات، پدیدار شده است.

از دیدگاه عرفا، مقصود از آفرینش، چیزی جز تجلّی حضرت حق در صورت انسان کامل نیست و مابقی تجلّیات، طفیل این حضرت والاقدرند، و این ترجمان، همان کلام قدسی حق‌تعالی است که به محبوب و حبیب خود فرمود: «لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاک».[1]

انسان کامل، علاوه بر این که علّتِ تجلّی حق‌تعالی است، باعثِ بقای عالم نیز هست. و اگر انسان کامل نباشد، نظام عالم برچیده می‌شود. ابن‌عربی این موضوع را این‌گونه بیان می‌کند: «فلایَزالُ العالَمُ مَحفُوظاً مادامَ فیهِ هذا الإنسانُ الکامِلُ. ألا تَراهُ إذا زالَ و فُکَّ مِنْ خَزانَةِ الدُّنیا لَمْ یَبْقَ فیها ما اخْتَزَنَهُ الحَقُّ فیها و خَرَجَ ماکانَ فیها و الْتَحَقَ بَعضُهُ بِبَعضٍ، وَ انْتَقَلَ الأمْرُ إلی الآخِرَةِ و فَکانَ خَتْماً عَلی خِزانةِ الآخِرَةِ خَتْماً أبَدیّاً؟»[2] یعنی: «مادام که این انسان کامل در عالم باشد، عالم به وجود او محفوظ خواهد ماند. نمی‌بینی که چون این مُهر (انسان کامل) از خزانۀ دنیا برافتد و جدا شود، از آنچه حق در خزانۀ دنیا اندوخته بود، هیچ بر جای نمی‌ماند و هرچه در آن بود خارج می‌شود و اجزای آن به یکدیگر می‌پیوندند و امر به آخرت انتقال می‌یابد و انسانِ کامل مُهر ابدیِ خزانۀ آخرت می‌شود».[3]

جامی، با توجّه به سخنان ابن‌عربی، همین مفهوم را، اینگونه بیان می‌کند: «مادام که انسان کامل در دنیا بُوَد، عالم محفوظ و خزائن الهی مضبوظ باشد و چون از این عالم منتقل شود به آن عالم و از دنیا مفارقت کند و مقیم دار آخرت گردد و در افراد انسان کسی نماند که متّصف به کمالات الهیه شود تا قائم مقام او گردد و حق‌تعالی او را خزینه‌دار خزائن خود سازد، هرچه در خزائن دنیا باشد از کمالات و معانی، با آن کامل از خزینه بیرون برند... و کار خزانه داری و خلافت به آخرت افتد».[4]

---

۱. **عیون أخبار الرضا(ع)**، ج۱، ص۱٦۳؛ **بحارالأنوار**، ج۱٦، ص٤۰۵. (اگر تو نبودی افلاک را خلق نمی‌کردم).

۲. **فصوص‌الحکم**، ص۵۰.

۳. **ترجمه فصوص‌الحکم**(محمّدعلی موحّد)، ص۱۵۷.

٤. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص۹۹.

این موضوع به آن دلیل است که استمرار تجلّیات و فیوضات حضرت حق بـر عـالم کثرات به سبب ظهور آن وجود اعلی در قلب انسان کامل کـه مظهـر اتـمّ الهـی اسـت، جریان دارد. و اگر آن مَظهر و مُظهر کلّی در میان نباشد، استمرار و فیضان تجلّیات حـق تعالی، منقطع می‌شود؛ چرا که: «تجلّی حق که موجب بقاست بـر عـالم دنیـوی جـز بـه واسطهٔ او نبود. لاجرم به انتقال او منقطع شود از عالم، امدادی که موجب بقای وجـود و کمالات اوست».[1]

همچنین: «حق، سبحانه، قلب انسان کامل را آینهٔ تجلّیات ذاتیه و اسمائیه گردانید تـا اوّل بر او تجلّی کند، و به واسطهٔ او بر عالم آثار تجلّی فایض گردد؛ چنانکه نور بر آینـه افتد و به طریق انعکاس، شعاع آن نور بر آنچه مقابل آیینه است، مستفیض شود».[2]

به عبارت دیگر، «حق، سبحانه و تعالی، در آیینهٔ دل انسـان کامـل تجلّـی مـی‌کنـد و عکس انوار تجلّیات از آیینه دلِ او بر عالم فایض می‌گردد و به وصـول آن فـیض بـاقی می‌ماند. و تا این کامل در عالمَ باقی است، اسـتمداد مـی‌کنـد از حـقّ تجلّیـات ذاتیـه و رحمت رحمانیه و رحیمیه به واسطهٔ اسماء و صفاتی که این موجودات، مظاهر و محـلِّ استواء اوست. پس، عالَم بدین استمداد و فیضانِ تجلّیات محفـوظ مـی‌مانـد، مـادام کـه انسان کامل در وی هست».[3]

به طور خلاصه می‌توان گفت که حضرت پـنجم و آخـر از مراتـب تجلّیـات الهـی، حضرت انسان کامل نام دارد. این حضرت، مجموع چهار حضرت پیش از خـود اسـت (ذات+ جبروت+ ملکوت+ ملک= انسان کامل)، یعنی تمام خصوصیات و ویژگـی‌هـای آن حضرات در این مرتبه، جمع شده است. در این مرتبه، حق‌تعـالی بـا همـهٔ اسـماء و صفات خود در جامهٔ انسان کامل ظهور می‌کند. به عبارتی دیگر، انسان کامل آینـهٔ تمـام نمای ذات و صفات الهی است. هدف از تجلّـی و ظهـور حـق‌تعـالی، او بـوده و عـالم بواسطهٔ وجود او پابرجاست.

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج ۱، صص ۷۱-۷۲.

۲. همان، ص ۶۸.

۳. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، صص ۸۹-۹۰.

اگرچه حق‌تعالی در این حضرت، در نشـأۀ عنصـری و کسـوت بشـری اسـت، امّـا حقیقت وجودی‌ای که در پشت این ظاهر نهفته است، مجمـوعِ همـۀ عـوالم و حقیقـت همۀ حقایق است.

آنچه تا اینجا گفته شد، تنها مختصری از خصوصیاتی بود که عرفا در کتابهـای خـود در مورد انسان کامل، بیان کرده‌اند. در ادامۀ بحث، به صورت مفصل، به بیان دیدگاه‌ها و ویژگی‌هایی که عرفا در مورد انسان کامل بیان کرده‌اند، خواهیم پرداخت.

اساساً آنچه در کتب عرفانی بیش از هر حضرت دیگری مـورد توجّـه بـوده، همـین حضرت انسان کامل است. سایر حضرات، به انـدازۀ ایـن حضـرت، مـورد توجّـه قـرار نگرفته‌اند. گویا مطرح ساختن همۀ آن مباحث، برای رسـیدن بـه ایـن حضـرت و بیـان ویژگی‌ها و خصوصیات انسان کامل بوده است.

بنابراین، در ادامۀ بحث، پس از اشاره‌ای به ضرورت وجود انسـان کامـل از دیـدگاه عرفا و بحثی مختصر پیرامون اثبات ولایت او از دیدگاه قرآن و احادیث، نمونـه‌هـایی از اوصاف انسان کامل در ادب عرفانی فارسی عرضه خواهد شد.

ضرورت وجود انسان کامل

در عرفان نظری، دلایلی برای ضرورت وجود انسان کامل (کَوْنِ جامع) اقامه می‌کنند که در ادامه، به صورت مختصر، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

دلیل اول: اساس تجلّی و ظهور حق‌تعالی، همانگونه که در مبحث حرکت حبّی ذکر شد، ظهور و بروز تام و تمام ذات و صفات الهی بر اساس عشق حق به ذات خویشـتن است و اگر این «اظهار کمال» عشق نمی‌بود، تجلّـی‌ای صـورت نمـی‌گرفـت. بنـابراین، ایجاب می‌کند که حق‌تعالی در سیر تجلّیات خود، به صورت تام و تمام و کامـل تجلّـی و ظهور کند. اما سیر تجلّیات حق از حضـرت اوّل تـا حضـرت چهـارم، هیچکـدام بـه تنهایی، تجلّی تام و تمام حضرت حق نیستند و تنها جلوه‌ای از جلوات اویند. بنـابراین، ضرورت ایجاب می‌کرد که حق‌تعالی در حضرت دیگری که مظهر تام و تمـام او باشـد، تجلّی فرماید، و این حضرتِ جامع، همان انسان کامل است.

با نگاهی گذرا به هر یک از حضرات چهارگانهٔ قبل از انسان کامل، درمی‌یابیم که هر یک از آنها، تجلّی و جلوه‌ای خاص از حق هستند و نه تجلّی همهٔ ذات و صفات و افعال او. در مرتبهٔ احدیت تنها ذات است و صفات به صورت اندماجی‌اند؛ در مرتبهٔ واحدیت، عوالم هنوز به صورت علمی هستند و ظهور عینی نیافته‌اند. مراتب جبروت و ملکوت هم هر کدام تجلّی برخی از اسماء و صفات هستند و دارای ظهوری بسیط و نورانی‌اند. در مرتبهٔ مُلک نیز که مرتبهٔ ظهور عالم جسمانی است، موجودات عنصری، ظهوری ترکیبی و انفعالی دارند و فسادپذیرند و علاوه بر این، در این مرتبه، کثرات جلوه‌گر است و آن وحدت ذاتی حقیقی، مشهود نیست.

بنابراین، اگر قرار است که حق‌تعالی به نحو اتم و کامل به ظهور برسد، ضروری می‌نماید که حضرتی دیگر فراهم آید که مجموع تمام حضرات باشد و در عین حال که خصوصیات مراتب احدیت و واحدیت را داراست، ویژگی‌های مراتب جبروت، ملکوت و مُلک نیز در آن باشد.

به عبارت دیگر، «اگرچه حق در مقام ظهورات ذاتی، وحدت قاهره و در ظهورات متکثره فعلی، تعیّنات خاصه را اظهار می‌دارد، لیکن آن وحدت، بدون کثرت و این کثرت، بدون وحدت است. از این رو، برای ارائهٔ ذاتی که در این دو مقام به نحو تفصیل و وحدت ظهور کرده است، مظهر کاملی را که واجد جمیع مظاهر تفصیلی و مشتمل بر جمیع حقایق سرّی از اسماء صفاتی و فعلی باشد، طلب می‌نماید و این مظهر که همان انسان کامل است با دربرداشتن جمیع اسماء فعلی، صفاتی و ذاتی، توحید را با بیانی که ناظر به این سه مرتبت از کمالات اوست، اظهار می‌دارد».[۱]

ابن ترکه، در بخش‌هایی از کتاب تمهیدالقواعد، به بحث دربارهٔ ضرورتِ وجودِ انسان کامل می‌پردازد و این موضوع را بیان می‌کند که چون هیچ یک از تجلّیات الهی، قبل از انسان کامل، تجلّی تام و مطلق حق‌تعالی نبود، می‌طلبید که حق‌تعالی در مظهری که جامع و دربردارندهٔ همهٔ حضرات، و وحدت و کثرت به صورت توأمان باشد، تجلّی فرماید: «اِنَّ ظُهورَ الحَقُّ فی العالَمِ الرَّوْحانیِّ، لَیْسَ کَظهورِهِ فی العالَمِ الجِسمانیّ، فاِنَّهُ فی

---

۱. یحیی کبیر، **انسان‌شناسی(انسان کامل) در مکتب فلسفی عرفانی صائن‌الدین ابن‌ترکه**، چاپ دوم، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۸، صص۱۲-۱۳.

الأَوَّل بَسیطٌ فِعْلِیٌّ نُورانِیٌّ، و فی الثّانی تَرکیبی انفِعالِیٌّ ظُلْمانِیٌّ، و کَذلِکَ فی غَیرِهِ مِنَ العَوالِمِ و المَراتِبِ...».[1] یعنی: ظهور حقّ در عالم روحانی، مانند ظهورش در عالم جسمانی نیست؛ زیرا در حالت اوّل، مجرّد، مؤثّر، روشن و نورانی است و در حالت دوم، مرکّب، اثرپذیر و تاریک است، و همین‌طور است در دیگر عوالم و مراتب.

پس، حق‌تعالی اراده کرد در مظهری که جامع همهٔ مظاهر و حضرات و مراتب باشد، تجلّی کند: «و هُوَ الانْسانُ الکامِلُ، فإنَّهُ الجامِعَ بَیْنَ مَظهَرِیَّةِ الذّاتِ المُطْلَقَة و بَیْنَ مَظهَرِیَّةِ الأسْماءِ و الصِّفاتِ والأفْعالِ...».[2]یعنی: و انسان کامل، جامع بین مظهریتِ ذاتِ مطلق و بین مظهریتِ اسماء و صفات و افعال است. علاوه بر این، انسان کامل، جامع دو مرتبهٔ جمع و تفصیل است و هر آنچه از حقایق وجوبی و امکانی، و اسماء الهی که در سایر مراتب پدیدار شده بود، در این مظهر و کون جامع، تجلّی کرده است.[3]

این موضوع را خود ابن‌عربی در فصوص‌الحکم این‌گونه بیان می‌کند: «فَعبَّرَ عَنْ هاتَیْنِ الصِّفَتَینِ بالیَدَیْنِ اللَّتَیْنِ تَوَجَّهَتا مِنْهُ عَلی خَلْقِ الإنْسانِ الکامِلِ لِکَوْنِهِ الجامِعَ بحقائِقِ العالَمِ و مُفرداتِهِ... صُورَة العالَمِ و صُورَة الحَقِّ و هُما یَدا الْحَقِّ... فَما صَحَّتِ الخِلافَةُ إلّا لِلْإنْسانِ الْکامِلِ. فَأنْشَأ صُورَتَهُ الظّاهِرَةَ مِنْ حَقائِقِ العالَمِ و صُوَرِهِ و أنْشَأ صُورَتَهُ الباطِنَةَ عَلی صُورَتِهِ تَعالی... وَ هکذا هُوَ فی کُلِّ مَوْجودٍ مِنَ العالَمِ بِقَدْرِ ما تَطْلُبُهُ حَقیقَةُ ذلکَ المَوْجودِ. و لکِنْ لَیسَ لِأحَدٍ مَجْموعٌ ما لِلْخَلیفَة؛ فَما فازَ إلّا بالمَجْمُوعِ».[4]

یعنی: «پس از این دو صفت [صفات جمال و جلال و اوّلیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت] به دو دست تعبیر فرمود و این دو دست خدا متوجّه آفرینش انسان کامل شد؛ زیرا که انسان کامل، حقایق(کلیّات) و مفردات(جزئیات) عالم را جامع است... صورتِ عالَم [کثرات] و صورتِ حق [وحدت] در آدم جمع شد و این دو صورت، همان دو دستِ حق است... پس، خلافت جز برای انسان کامل راست در نمی‌آید. صورتِ ظاهرِ انسان را خداوند از حقایق و صورتهای عالم کرد و صورت باطن او را

---

۱. **تمهیدالقواعد**، ص۱۸۰.

۲. همانجا. (عبارت متعلق به قواعدالتّوحید ابوحامد است).

۳. همانجا.

٤. **فصوص‌الحکم**، صص٥٤–٥٥.

به صورت خود آفرید... و همچنین حق‌تعالی در هر موجودی از عالم به قدری که حقیقت آن موجود طلب می‌کند هست، اما مجموع آنچه خلیفه(انسان کامل) راست، هیچ موجودی را نیست و تنها خلیفه بود که بر مجموع دست یافت».[۱]

ابن ترکه در جای دیگری تأکید می‌کند که وجود انسان کامل و کَوْنِ جامع برای غایت حرکت ایجادی حق‌تعالی ضروری بود، زیرا در غیر این صورت، مظهر تام و مطلق حق‌تعالی، که هدف غایی تجلّی است، به منصهٔ ظهور نمی‌رسید: «غایَتُ الحَرکَةِ الایجادِیَّة هُوَ ظُهورُ الحَقِّ فی مَظهَرِ التَّامِ المُطْلَقِ الشامِلِ لِجُزئیاتِ المَظاهِرِ... و المُرادُ بالاِطْلاق الَّذی هُو الغایةُ فی الأُصولِ هیهُنا لَیسَ هُو الاِطلاقُ الرَّسمِیُّ الاعتبارِیُّ المُقابِلُ لِلتَّقْییدِ، بَلْ الغایَةُ هیهُنا هُوَ الاِطلاقُ الذَّاتِیُّ الحَقیقِیُّ».[۲]

یعنی: غایت و هدفِ حرکت ایجادیه، ظاهر شدن حق، در مظهر تامِّ مطلقی است که دربردارندهٔ همهٔ جزئیات مظاهر است... و در اینجا منظور از اطلاق –که غایت و هدف نهایی در اصول است– اطلاق رسمی اعتباری که در مقابل تقیید است، نیست؛ بلکه غایت در اینجا اطلاق ذاتیِ حقیقی است.

از دیدگاه عرفا، غایت حرکت وجودی، انسان کامل است و هموست که مظهر تام و مطلق و تجلّی اتمّ حق‌تعالی است: «انسان کامل، غایت عالم کَوْنی و نشأهٔ عنصری است، در منظر عارف، حرکت وجودیه و ایجادیه، حرکت حبّی است... غایت حرکت وجودیه، کمال حقیقی حاصل برای انسان است. یعنی حرکت وجودیه، حرکت استکمالی است که انسان به کمال حقیقی برسد... و غایت حرکت ایجادیه، ظهور حق در مظهر تامّ مطلق شامل جمیع جزئیات مظاهر است و آن انسان کامل است و این اطلاق سعهٔ وجودی است که حاوی همهٔ شئون است».[۳]

به عبارت دیگر «چون مقصود از ایجاد عالم، کمال پیدایی بود، و کمال پیدایی بر ظهورِ آن حقیقتِ جمعیتِ ذات اجمالاً و تفصیلاً موقوف بود، و مظهر آن حقیقتِ جمعیت کماهی، جز این صورتِ عنصریِ انسانی نبود؛ زیرا که هرچه غیر او می‌نماید از

---

۱. **ترجمه فصوص‌الحکم**(محمّدعلی موحّد)، صص۱٦۳–۱٦٥.

۲. **تمهیدالقواعد**، ص۲٤٤.

۳. **انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه**، ص٦۸. (چاپ جدید، صص۱٤۷–۱٤۸).

افلاک و عناصر و مولّدات و مافوقها و ماتحتها، هر یک مظهر صفتی و حقیقتی و اسمی از این حضرتِ جمعیّت بیش نبودند؛ و لهذا از حملِ امانتِ مظهریتِ این کمال جمعیت و پیدایی، همه ابا کردند، چنانکه فرمود: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَة[1]...»،[2] اما انسان کامل که جامع همهٔ مظاهر است، بار امانت الهی را پذیرفت.

بنابراین، وجود انسان کامل، بدین سبب که مظهر اتمّ حق‌تعالی و مجموع همهٔ مراتب است، ضروری است؛ زیرا در غیر این صورت، ظهور و بروز کامل حق‌تعالی، تحقّق نمی‌یافت. این موضوعی است، که همهٔ عرفا به بیان‌های گوناگون به آن اذعان داشته‌اند.[3]

دلیل دوم: آن که در عرفان نظری، طبق مبحث وحدت وجود که قبلاً در مورد آن توضیح دادیم، همهٔ عوالم، مظاهر و تجلّیات اسماء و صفات الهی‌اند. بنابراین، هر یک از موجودات، نمود و تجلّی اسمی از اسماء حضرتِ حق هستند و هر یک از اسماء الهی دارای نمود و بروز عینی‌اند. چنانکه ابن‌عربی می‌گوید: «والعالَمُ کُلُّهُ مَظاهِرُ هذِهِ الأَسْماءِ الإلِهیَّة».[4] همین معنا را قیصری این‌گونه بیان می‌کند که: «کُلٌّ واحِدٍ مِنَ المُوجوداتِ مَظهَرُ اسْمٍ مِنَ الأَسْماءِ...».[5]

یعنی هر کدام از اسماء رحمان، رحیم، جبّار، متکبّر و غیر آن، همه دارای مظهری عینی و مشهودند. پس، اسم «الله» نیز– که از دیدگاه عرفا، جامع همهٔ اسماء و صفات

---

۱. **قرآن مجید**، سورهٔ احزاب(۳۳)، آیهٔ ۷۲: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسان...»(ما امانت [الهی] را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، و[لی] انسان آن را برداشت).

۲. سعیدالدین فَرَغانی، **مشارق‌الدّراری**، ص۵۳۲؛ **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص۹۰.

۳. ر.ک: محمّدبن‌حمزه فناری، **مصباح‌الأنس(شرح مفتاح‌الغیب)**، تصحیح محمّد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷٤، صص۳۱٦–۳۱۷؛ **شرح فصوص‌الحکم جندی**، ص۱٤۹، ص۵۷٦، ص٦۸٦؛ **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج۱، صص٦۱–٦۲. صدرالدین قونوی، **النصوص**، به تصحیح سیّدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱، ص ٤۲.

٤. **الفتوحات‌المکّیه**، ج۲، ص۳٤. (و تمام عالَم، مظاهر و نمودهای این اسمای الهی‌اند).

۵. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص٦۹۲. (هر یک از موجودات، مظهر و سایه‌ای است برای اسمی از اسمای الهی).

الهی است- باید دارای مظهری عینی باشد؛ زیرا هیچ اسمی بدون مظهر نیست و لابد، اسم «الله» نیز مظهری طلب می‌کند. از دیدگاه عرفا، مظهرِ اسمِ اعظـمِ «الله» انسـان کامـل است که آینهٔ تمـام نمـای ذات و صـفات الهـی اسـت. وجـود چنـین مظهـری، لازم و ضروری است؛ زیرا در غیر این صورت، اسمِ اعظمِ «الله»، بدون مظهر می‌بود که خـلافِ قاعدهٔ کلّی ظهور و تجلّی اسماء و صفات حق‌تعالی است.

به بیان دیگر، «موجودات عالم، هر کدام مظهری از مظاهر حـق‌تعـالی هسـتند و هـر اسم الهی از حق‌تعالی مظهر می‌طلبد و سرّ ایجاد عالم نیز حُبّ الهـی بـه ظهـور و بـروز ذات و به عبارت دیگر، رؤیت جمال و کمال خویش در آینهٔ غیر (فعل خویش) به همهٔ اسماء و صفات خود است. ثانیاً، از جمله اسماء الهی، اسـم اعظـم اسـت، یعنـی *الله* کـه جامعِ جمیعِ صفات حق است. این اسم نیز مظهر می‌طلبد و طبعـاً مظهـر ایـن اسـم نیـز می‌باید حائز کمالات تمامی مظاهر دیگر باشد و چون کمال رؤیت ذات با مشاهدهٔ ذات در حال اتصاف به تمام اسماء و صفات و مشاهدهٔ لوازم آنهـا و اعیـان ثابتـه و لـوازم و مقتضیات آنها به نحو تفصیل و ظهور حاصل می شود و نـه اجمـال و بطـون، بنـابراین، می‌بایست در بین مراتب مظاهر عالم، مظهری که آینهٔ تمام‌نمـا بـوده و یکجـا حکـایتگر همهٔ کمالات و اسامی جمال و جلال الهی باشد وجود داشته باشـد و ایـن شـأنِ انسـان کامل است نه دیگر موجودات و مراتب؛ چرا کـه دیگـران هـر کـدام تنهـا گوشـه‌ای از کمالات حق را می‌نمایانند».[1]

از دیدگاه عرفا، «اسماء الله بی‌مظاهر نمی‌شوند و الله هم هیچ‌گاه بی‌مظهر نمی‌شـود... هر عالمی، مظهر اسمی است به لحاظ سلطان آن اسم در ایـن مظهـر، امـا انسـان کامـل مظهر اسم الله است، نه اسمای تک‌تک. اسم الله مستجمع همهٔ صفات کمالیه است و لـذا اسم شریف الله کعبهٔ همهٔ اسماست و همهٔ اسماء حول این قبله و کعبه در طوافند و لـذا مظهر این اسم هم قهراً باید اتمّ مظاهر باشد».[2]

---

۱. سعید رحیمیان، **آفرینش از منظر عرفان**، ص۲۱۳.

۲. **دروس شرح فصوص‌الحکم قیصری**، صص۵۱۷-۵۱۸.

به عبارت دیگر، «اسم جلالهٔ الله اسم اعظم و کعبهٔ جمیعِ اسماء است که همه در حول او طائف‌اند، همچنین مظهر اسم اعظم و تجلّی اتمّ آن، انسان کامل که کعبهٔ همه است و فردی از او شایسته‌تر نیست، پس انسان کامل، اسم اعظم الهی است».[۱]

امام خمینی نیز در چندین جای از آثار خود به این موضوع تأکید دارد که اسم اعظم «الله» باید مظهری عینی و بیرونی داشته باشد و این تحقق عینی، همان انسان کامل است: «لَمّا کانَ کُلٌّ ما فی الکَوْن آیَةً لِما فی الغَیب، لابُدَّ و أنْ یکونَ لِحقیقةِ العَیْنِ الثّابتَة الإنْسانِیَّة، أیْ العَیْنِ الثّابتة المُحَمَّدِیَّة(ص) و لِحَضرة الاِسمِ الأعْظَمِ مَظهَرٌ فی العَینِ، لِیَظْهَرَ الأحکامَ الرُّبوبیَّةَ و یَحْکُمَ علی الأعیان الخارجیَّة، حُکومَةُ الاِسْمِ الأعظَمِ علی سائِرِ الأسْماءِ و العَیْنُ الثّابتُ لِلْإنْسانِ الکامِلِ علی بَقِیّةِ الأعْیان».[۲]

یعنی: چون عالم ظاهر، آیه و نشانهٔ عالم غیب است، و به حکم آن که هر چه در عالم است، نشانه‌ای است از آنچه در عالم غیب است، بناچار، باید برای حقیقت عینِ ثابتهٔ انسان کامل و اسمِ اعظمِ الله، مظهری تام و تمام در عالم عینی تحقق یابد تا احکام ربوبی را ظاهر ساخته و بر اعیان خارجی، حکم عدل جاری سازد. و این مظهر تام و تمام، کسی نیست جز انسان کامل که ولی‌الله اعظم است.[۳]

ایشان در جای دیگر می‌گویند: «اسم اعظم، به حسب حقیقت عینی، همان انسان کامل و خلیفهٔ خداوند در جهان است و آن حقیقت محمّدیه، صلی‌الله علیه و آله، است که به حسب عین ثابتش با اسم اعظم در مقام الهیّت متّحد است و سایر اعیان ثابت، بلکه اسماء الهی، از تجلیات این حقیقت‌اند؛ زیرا اعیان ثابته تعیّنات اسماء الهی هستند و تعیّن در عالم عین متعیّن است و در عالم عقل، غیر از آن. پس، اعیان ثابته عین اسماء

---

۱. **انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه**، ص۵۵. (چاپ جدید، ص۹۹).

۲. سیّد روح‌الله خمینی، **مصباح‌الهدایه الی الخلافة و الولایة**، با مقدمه سیّدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶، ص۸۲.

۳. همانجا. برای دانستن بیشتر آرای امام خمینی در این باب، ر.ک: خیرالنساء خادمی، **ولایت انسان کامل از منظر عرفانی سیّدحیدر آملی و امام خمینی**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۹، صص۹۶–۱۰۸.

الهی‌اند و لذا، عین ثابت حقیقت محمّدی عین اسم اعظم الله است و سایر اسماء و صفات و اعیان از مظاهر و فروع آن یا به اعتبار دیگر از اجزاء آن هستند».[۱]

تقریباً همهٔ عارفان در این موضوع اتفاق‌نظر دارند که تحقق عینی و مظهر اتمّ اسم «الله» انسان کامل است که در این نشأهٔ عنصری و در ظاهر انسانی ظهور یافته است. در ادامه، به عنوان نمونه، نظر چند تن از محققان برجستهٔ عرفان نظری که انسان کامل را مظهر عینی اسم الله– که جامع همهٔ اسماء و صفات حق تعالی است– دانسته‌اند، اشاره می‌شود.

صدرالدین قونوی، قلبِ انسان کامل را مظهرِ اسم الله و ذات الهی می‌داند و می‌گوید: «قَلْبُ الاِنسانِ الکامِلِ الحَقیقیِّ فَهُوَ مستوی الاسم الله الَّذی هُوَ لِلذّاتِ».[۲] یعنی: «قلب انسان کامل حَقیقی، محل استوای اسمِ الله است که اسم ذات است».[۳]

داوود قیصری در مقدمهٔ خود بر شرحِ فصوص‌الحکم، این موضوع را این‌گونه بیان می‌کند: «فَعالَمُ الأعیانِ مَظهَرُ الإسْمِ الأوّلِ و الباطِنِ المُطلق، و عالَمُ الأرواحِ مَظهَرُ الإسمِ الباطِنِ و الظّاهِرِ المضافین، و عالَمُ الشّهادة مَظهرُ الإسمِ الظّاهِرِ المُطلقِ و الآخرِ مِنْ وَجْهٍ، و عالَمُ الآخِرةِ مظهرُ الإسمِ الآخِرِ المُطلقِ، و *مظهرُ اسمِ الله* الجامِعِ لِهذِهِ الأربَعةِ هُو *الانسانُ الکاملُ* الحاکِمُ فی العَوالِمِ کُلِّها».[۴] یعنی: عالَم اعیان ثابته، مظهر و نمود اسم اوّل و باطن مطلق است و عالم ارواح، مظهر اسم باطن و اوّل مضاف و نسبی است، و عالم شهادت، مظهر اسم ظاهر مطلق و آخر از یک وجه و عالم آخرت، مظهر اسم آخر مطلق است و مظهر اسم الله که جامع این چهار مورد است، انسان کامل است که حاکم و مؤثر در تمام عوالم است.

ابن فناری، ضمن اشاره به این موضوع که هر یک از موجودات مظهری از اسماء حق‌تعالی هستند، انسان کامل را مظهر اسم جامع حق‌تعالی که همان الله باشد، معرفی

---

۱. سیّد روح‌الله خمینی، **ترجمه و شرح دعای سحر**، ترجمهٔ سیّد احمد فهری، ویراستهٔ حسین استاد ولی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸، صص۷۹–۸۰.

۲. صدرالدین قونوی، **الفکوک**، ص۲۱٦.

۳. همان، ص۵۳.

٤. **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص٦۳. (هر موجودی به‌طور عینی، مظهری از اوست ... اما، انسان کامل، مظهری از او است از جهت اسم جامعی که دارد).

می‌کند: «و کُلُّ مَوجودٍ علی التَعَیُّنِ مَظهرٌ لهُ... فالإنسانِ الکاملِ مَظهرٌ لَهُ مِن حَیثُ الإسمِ الجامِعِ».[۱]

خوارزمی نیز انسان کامل را مظهر اسم الله و جامع جمیع مراتب الهی می‌داند که در این نشأهٔ عنصری در قالب انسانی تجلّی نموده است: «مرتبهٔ او [انسان کامل] جامع جمیع مراتب عالم [است]، پس آینهٔ مرتبهٔ الهیه آمد، و قابل ظهور همهٔ اسماء شد، و غیر او را این مرتبه و قابلیت چنین ظهور نی، و در حقیقت *مظهر اسم الله اوست*. کما قیل:

سُبحانَ مَن أظهَرَ ناسُوتهُ سِرَّ سَنا لاهوتِهِ الثّاقِب

ثُمَّ بَدا فی خَلقِهِ ظاهِراً فی صُورَةَ الآکِلِ و الشّارِبِ»[۲]

یعنی: منزه است خداوندی که ناسوت و عالم طبیعت را اظهار نمود؛ ناسوتی که سرّ پرتو عالم لاهوت ثاقب است. و آنگاه خود در خلقش ظاهر شد، در صورت خورنده و نوشنده‌ای.[۳]

همو در جای دیگری می‌گوید: «اوّل آنچه متعیّن شد از اعیان و ماهیّات در علم عین، انسان کامل بود که مظهر اسم الله است[٤]... و الله اسم اعظم است که جامع همهٔ اسماء است و نعوت، لاجرم مظهر او نیز کلّیه باشد. پس، هر کمالی که اسماء راست تحت کمال اوست و ظهور هر مظهری به کلمهٔ او، لاجرم در این معنی فردیت او [انسان کامل] را باشد».[٥]

جامی نیز معتقد است که انسان کامل «آینهٔ مرتبهٔ الهیه آمد و قابل ظهور همهٔ اسماء شد... و در حقیقت مظهر اسم الله اوست».[٦]

---

۱. ابن فناری، **مصباح‌الأنس(شرح مفتاح‌الغیب)**، ص۱۱۳.

۲. **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج۱، ص۵۵. ابیات از حسین‌بن‌منصور حلاج است(حسین‌بن‌منصور حلاج، **دیوان الحلاج**، به تصحیح محمّد باسل عیون‌السود، بیروت، دار الکتب‌العلمیه، ۲۰۰۲م، ص۱۲۳).

۳. «این شعر از دیوان منصور حلاج است و بیان‌گر آن است که خداوند عالم طبیعت را اظهار کرد، ولی خود در انسان ظهور نمود با این سیمای خاص؛ زیرا که انسان، آینهٔ تمام‌نمای خداوند و خلیفه اوست و در تمام اوصاف بدل اوست؛ البتّه او بدلی است که همراه با مبدلٌ‌منه است نه آنکه در جای مبدلٌ‌منه قرار گرفته باشد»(سیّد علیرضا صدرحسینی، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم**، قم، نشر ادیان، ۱۳۸٦، ص۱۹٤).

٤. **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی**، ج۲، ص۵۲۷.

۵. همان، ج۲، ص۷۷٤.

٦. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص۸٤.

خواجه محمّد پارسا نیز انسان کامل را مظهر هویّت ذاتیه و مظهر اسم الله دانسته و معتقد است که همهٔ موجودات– اعم از روحانی و جسمانی– به واسطهٔ فیوض انسان کامل، به سمت کمالات وجودی خود حرکت می‌کنند: «انسان کامل، مظهر هویت ذاتیه است با جمیع اسماء و صفات[1]... انسان کامل، مظهر اسم الله است، و چنانچه جملهٔ اسماء استمداد از این اسم کنند، همچنین جملهٔ موجودات، کمالات خود، از مرتبه انسان کامل یابند، پس، هر فیض که به ملائکه رسد به واسطه انسان کامل رسد».[2]

به طور خلاصه می‌توان گفت، از آنجا که اقتضای کمال ظهور حق‌تعالی، مظهری جامع از کثرت و وحدت و تمام مراتب وجودی بود و از آن رو که همهٔ اسماء الهی، دارای مظاهر عینی و خارجی‌اند و اسم اعظم الهی نیز مظهری کامل طلب می‌کند، ضرورت و وجود انسان کامل در سیر تجلّیات حق‌تعالی آشکار می‌شود؛ چرا که انسان کامل، کَوْنِ جامع و مظهر اتمّ اسم الله است و بدون ظهور او کمالِ تجلّی حق‌تعالی تحقق عینی نمی‌یافت.

اثبات ولایت انسان کامل از دیدگاه قرآن و احادیث

در متونِ عرفانِ نظری به آیات و روایات متعددی برای اثباتِ ولایتِ انسان کامل و مقام شامخ او استناد داده می‌شود که در ادامه به تعدادی از این آیات و روایات اشاره خواهیم کرد. چنانکه در صفحات گذشته عرض شد، انسانِ کامل، کاملترین تجلّی حق‌تعالی است و به همین دلیل، دارای قدرتی الهی است و به همه چیز احاطه و تسلّط دارد. به بیان دیگر، انسان کامل به اذن خدا بر ماسوی‌الله ولایت دارد و همهٔ حضرات و هستی‌ها تحت تسلّط وجود الهی اوست. در ادامه، در پی پاسخ به این سؤال هستیم که این تسلّط و ولایت مطلقهٔ او بر کائنات تا چه حدّ و چگونه در قرآن و حدیث که دو منبع مهم و اصلیِ عرفان اسلامی‌اند، منعکس شده است. به همین دلیل، به بررسی چند آیه و روایت که این موضوع از آنها دریافت می‌شود می‌پردازیم و نظریات و تفاسیر عارفان را نیز در هر مورد بیان می‌کنیم.

---

۱. **شرح فصوص‌الحکم پارسا**، ص۱۰.

۲. **همان**، ص۳۳.

از جمله آیاتی که عارفان در اثبات ولایت انسان کامل به آنها استناد می‌جویند، آیات ۳۰ الی ۳٤ سورهٔ بقره است: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلیفَةً قالُوا أَتَجْعَلُ فیها مَنْ یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ قالَ إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ*وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلائِکَةِ فَقالَ أَنْبِئُونی بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ*قالُوا سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا إِلاَّ ما عَلَّمْتَنا إِنَّکَ أَنْتَ الْعَلیمُ الْحَکیمُ*قالَ یا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِمْ قالَ أَ لَمْ أَقُلْ لَکُمْ إِنِّی أَعْلَمُ غَیْبَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَ ما کُنْتُمْ تَکْتُمُونَ*وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلیسَ أَبی وَ اسْتَکْبَرَ وَ کانَ مِنَ الْکافِرینَ».[1]

یعنی: و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت»، [فرشتگان] گفتند: «آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد، و خونها بریزد؟ و حال آنکه ما با ستایش تو، [تو را] تنزیه می‌کنیم؛ و به تقدیست می‌پردازیم.» فرمود: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.» و [خدا] همهٔ نامها را به آدم آموخت؛ سپس آنها را بر فرشتگان عرضه نمود و فرمود: «اگر راست می‌گویید، از اسامی اینها به من خبر دهید.» گفتند: «منزهی تو! ما را جز آنچه [خود] به ما آموخته‌ای، هیچ دانشی نیست؛ تویی دانای حکیم.» فرمود: «ای آدم، ایشان را از اسامی آنان خبر ده.» و چون [آدم] ایشان را از اسماءشان خبر داد، فرمود: «آیا به شما نگفتم که من نهفتهٔ آسمانها و زمین را می‌دانم؛ و آنچه را آشکار می‌کنید، و آنچه را پنهان می‌داشتید می‌دانم؟». و چون فرشتگان را فرمودیم: «برای آدم سجده کنید»، پس بجز ابلیس- که سر باز زد و کبر ورزید و از کافران شد- [همه] به سجده درافتادند.

در این آیات، مطالب قابل تأمل بسیاری وجود دارد. نخست، بحث خلیفةالهی است؛ زیرا براساس این آیات، خداوند اراده می‌کند که جانشینی در زمین برای خود قرار دهد. باید دانست که بین خلیفه و مستخلفٌ‌عنه (یعنی کسی که او را به جانشینی برمی‌گزیند) باید از هر نظر تناسب و همخوانی وجود داشته باشد و اساساً کسی لیاقت جانشینی را پیدا می‌کند که دارای صفاتی مشابه صفاتِ صاحبِ منصب باشد.

---

۱. **قرآن مجید**، سوره بقره(۲)، آیات ۳۰-۳٤.

مثلاً وقتی طبیبی حاذق و باتجربه می‌خواهد برای خود جانشینی در جایی تعیین کند، مطمئناً طبیبی را به جانشینی خود برمی‌گزینند که از هر نظر و تا حدّ ممکن، حذاقت و تجربیات او را داشته باشد. پس، وقتی خداوند حکیم می‌خواهد جانشین و خلیفه‌ای برای خود برگزیند، مطمئناً حکمت متعالی او ایجاب می‌کند که این جانشین از هر نظر و تا حدّ ممکن به او شبیه باشد و صفات و خصوصیات الهی در وجود او متجلّی و متبلور باشد. بنابراین، از این آیات این‌گونه استنباط می‌شود که انسان که مقام خلیفةالهی دارد، باید از هر نظر آراسته به صفات الهی باشد. به عبارت دیگر، طبق حکمت بالغهٔ الهی، انسان که خلیفهٔ اوست، باید کامل‌ترین و تمام‌ترین تجلّی اسماء و صفات الهی باشد وگر نه شایستهٔ مقام خلافت نیست.

ابن‌عربی، در فصوص‌الحکم، این موضوع را این‌گونه بیان می‌دارد: «کانَ آدَمُ خلیفةً، فإنْ لَمْ یکُنْ ظاهراً بِصورةِ مَن استَخْلَفَهُ فیما اسْتَخلَفَهُ فیه، فما هُوَ خلیفةٌ...».[1] یعنی: «آدم خلیفه بود و اگر آدم به صورتِ حق در عالم ظاهر نمی‌شد، خلیفه نمی‌بود».[2] از این روست که خداوند، خلیفهٔ خود را موصوف به تمام صفات خود گردانیده است تا لایق مقام خلافت باشد: «و این بزرگداشت همانا آن بود که صورتِ عالم و صورتِ حق در آدم جمع شد... صورتِ ظاهر انسان را خداوند از حقایق و صورتهای عالم کرد و صورتِ باطن او را به صورت خود آفرید... مجموع آنچه خلیفه راست هیچ موجودی را نیست و تنها خلیفه بود که بر مجموع دست یافت... پس، خلافت جز برای انسان کامل، راست درنمی‌آید».[3]

ابن‌عربی، ضرورت تناسب میان خلیفه و مستخلفٌ‌عنه را در فتوحات مکّیه، این‌گونه بیان می‌کند: «لابُدَّ للخَلیفَةِ أنْ یَظهَرَ بکُلِّ صُورةِ یُظهِرُ مَن استَخْلَفَهُ، فلابُدَّ مِنْ إحاطَةِ الخلیفةِ بجیمعِ الأسماءِ و الصِّفاتِ الإلهیّةِ، التی یَطلبُها العالَمُ الَّذی ولاةَ عَلَیْهِ الحَقّ سبحانَهُ».[4] یعنی: بر خلیفه است که با تمام صفاتِ کسی که وی را جانشینِ خود قرار داده است،

---

۱. **فصوص‌الحکم**، ص۵۵.

۲. **ترجمه فصوص‌الحکم**(محمّدعلی موحّد)، ص ١٤٦.

۳. همان، صص١٦٤-١٦٥.

٤. **الفتوحات المکّیه**، ج٤، ص٣.

ظاهر شود. پس، خلیفه باید احاطه داشته باشد بر همهٔ اسماء و صفاتِ الهی، بدانگونه که آنها را عالمی طلب می‌کند که خداوند بزرگ وی را بر آن ولایت داده است.

همو در جاهای دیگری از فتوحات، در مورد اهمیت و توجّه به معنای خلافت، این‌گونه می‌گوید: «فَهُوَ فی الإسْمِ تنبیهٌ، و لم یَقُل فیهِ نائباً و اِنْ کانَ المَعنی عَینَهُ، و لکِنْ قال: *إنّی جاعلٌ فی الارض خَلیفَةً*، و ما قالَ إنساناً و لا داعِیاً، و إنَّما ذَکَرَهُ و سَمّاه بما اُوجدَ لَهُ[1]... فقائِدُهُ خلقُ الانسانِ الکاملِ علی الصورة، لیَظهَرُ عَنه صُدورُ الأفْعال[2]... فَیُعطِی و یَمْنَعُ و یُعِزُّ و یُذِلُّ و یُحْیِی و یُمیتُ و یَضُرُّ و یَنْفَعُ[3]... لابُدَّ مِنْ ذلکَ، فإنَّ اللهَ أعطی الانسانَ الکاملَ حُکمَ الخِلافَةِ و اسمَ الخَلیفة».[4] یعنی: این عنوان خلیفه، خود، تذکّر و یادآوری است. چه، نایب نگفت، اگرچه در معنی یکسانند، و فرمود: *همانا من در روی زمین خلیفه قرار دادم*. و نیز انسان یا داعی نگفت؛ زیرا نامی را بیان کرد که به خاطر آن، وی را آفرید. چه، فایدهٔ آفرینشِ انسانِ کامل به صورتِ حق آن است که افعال حق از او سر زند. از این رو، انسان کامل می‌بخشد، منع می‌کند، عزیز می‌شمارد و خوار می‌گرداند، زنده می‌گرداند و می‌میراند، آسیب می‌رساند و سود می‌دهد... زیرا خداوند به انسان کامل، حکم خلافت و عنوان خلیفه تفویض فرموده.

خلیفه باید موصوف به تمام صفات مستخلفٌ‌عنه باشد که لیاقت مقامِ خلافت را داشته باشد. پس، خلیفهٔ خداوند هم، قاعدتاً این چنین است و موصوف به تمام صفات الهی است و از همین‌رو، قادر به انجام کارهای الهی همچون عزیز کردن و خوار کردن، زنده کردن و میراندن و سایر صفات خداوندی است. و این خصوصیات، فقط لایق انسان کامل است، نه هر شخصی که فقط در ظاهر انسان است.

نکتهٔ قابل توجّه و بسیار با اهمیت در بحث خلیفةالهی این است که خلیفهٔ الهی «انسان کامل» است نه «انسان حیوان».[5] عرفا در مورد این دو اصطلاح، بحث‌های فراوانی دارند، اما به طور خلاصه می‌توان گفت که خلافت الهی به انسان کامل رسیده

---

۱. **الفتوحات المکّیه**، ج۳، ص۲۹۷.

۲. همان، ج۳، ص۳٥٦.

۳. همان، ج۲، ص۲۷۲.

٤. همان، ج۳، ص ۲۹۷.

٥. همان، ج۳، ص۳٥۷.

است که جامع همۀ صفات الهی است نه همۀ کسانی که به ظاهر در قالب انسانی هستند. اگرچه ظاهر انسان کامل با سایر انسانها یکسان است، ولی حقیقت وجودی آنها متفاوت است. برخی از انسانها فقط در ظاهر انسانند، اما حقیقت وجودی آنها از مقام حیوانیت هم پست‌تر است، چنانکه خداوند در مورد آنها می‌فرماید: «أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ».[۱]

چنین اشخاص اگرچه ظاهری انسانی دارند، اما همۀ وجود آنها مملوّ از صفات حیوانی است. مطمئناً چنین شخصی نمی‌تواند خلیفۀ خدا بر روی زمین باشد؛ چرا که موصوف به صفات مستخلفٌ‌عنه نیست. پس، وقتی سخن از خلیفه است، انسان کامل مدّ نظر است نه انسان حیوان.

اما مقصود از انسانِ حیوان در لسان ابن‌عربی، انسان حیوان‌صفت نیست؛ بلکه مقصود، نوعِ انسان است که صفات غریزی او از جمله خواب و خور و خشم و شهوت و سایر صفات با نوع حیوان یکسان است و البتّه علاوه بر این خصوصیات نفسانی صاحب عقل و نظر است و امور خود را با کمک عقل نظری، تدبیر می‌کند.[۲]

ابن‌عربی به این نوعِ انسان، انسان حیوان می‌گوید که قوای طبیعی او، که باعث حرکتش می‌شود، با نوعِ حیوان مشابه است و علاوه بر این، به این وسیله می‌خواهد مابین او و انسان کامل که مجموع همۀ حضرات (کَوْنِ جامع) و مظهر اسم الله است، اما در ظاهر و در نشأۀ عنصری، انسانهای عادی است، تمایز ایجاد کند.

بنابراین می‌توان گفت، منظور از انسانِ حیوان، انسانِ غیرکامل است که البتّه دارای ویژگی‌های ممتاز و قابل توجّهی است و با توجّه به قابلیت‌هایی که دارد می‌تواند مدارج کمال را طی کند و در قوس صعود به مقام فناءفی‌الله و بقا بالله و یگانگی با جان انسان کامل و حضرت حق دست یابد، اما به صورت بالفعل دارای این جایگاه نیست.[۳]

---

۱. **قرآن مجید**، سوره اعراف(۷)، آیه۱۷۹. (آنان همانند چهارپایان، بلکه گمراه‌ترند).

۲. **الفتوحات‌المکّیه**، ج۳، ص۳۵۷.

۳. ر.ک: **الفتوحات‌المکّیه**، ج۱، ص٦٤١؛ ج۳، ص۲۹۵، ص۳۱۵، ص۳۵۷، ص۳۷۰؛ ج٤، ص۵۷، ص۱۱۲، ص۳۰۸.

انسان کامل و انسان حیوان از نظر ظاهری در نشأهٔ عنصری به هم شبیه‌اند و همین موضوع بود که باعث شد فرشتگان به خداوند عرض کنند که آیا موجودی خلق می‌کنی که در زمین خون می‌ریزد و فساد می‌کند. امّا آنها از وجود انسان کامل که مجموع همهٔ اسماء الهی بود خبر نداشتند و این همان مسأله‌ای بود که خداوند در جواب اعتراض آنها بیان نمود و فرمود: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید». یعنی شما به واسطهٔ محصور بودن‌تان در یک صفت خاص که قدرت فرارفتن از آن را ندارید و به حکم: «وَ ما منّا الّا لَهُ مَقامٌ مَعلوم»[1] از خلیفه فقط صورت ظاهری آن را دیده‌اید و همین شباهت ظاهری باعث به اشتباه افتادن شما در مورد خلیفه شده است، در صورتی که خلیفهٔ من موصوف به همهٔ صفات الهی است.

قابل ذکر است که این اشتباه، فقط مخصوص ملائک نیست و متأسفانه گمراهی اکثر خلایق از همین‌جا نشأت گرفته است که انسانهای کامل و اولیای الهی را به سبب شباهت ظاهری در نشأهٔ انسانی، همچون خود فرض کرده‌اند و براساس این قیاس نادرست، به دشمنی با انسانهای کامل و اولیای حق که خلفای خداوند بر روی زمین‌اند، پرداخته‌اند. حضرت مولانا در مثنوی شریف خود، ضمن داستان طوطی و قلندر به این قیاس اشتباه مردمان خرده گرفته و می‌گوید، شما بر اساس این شباهتهای ظاهری که بین اولیای حق و سایر انسانها وجود دارد، فریفته شدید و به دشمنی ایشان پرداختید، دقیقاً همانطور که طوطی‌ای که در اثر ضربهٔ صاحب مغازه کچل شده بود، قلندر درویش را نیز – که در مسیر سلوک سر خود را تراشیده بود– همچون خود فرض کرد و پنداشت او نیز از شیشه روغن ریخته و از دست صاحب مغازه کتک خورده است:

... از قیاسش خنده آمد خلق را — کو چو خود پنداشت صاحب دلق را
کار پاکان را قیاس از خود مگیر — گرچه ماند در نبشتن شیر شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد — کم کسی زَ ابدالِ حق آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند — اولیا را همچو خَود پنداشتند
گفته اینک ما بشر ایشان بشر — ما و ایشان بستهٔ خوابیم و خَور
این ندانستند ایشان از عَمی — هست فرقی در میان بی‌مُنتها...

---

۱. **قرآن مجید**، سوره صافات(۳۷)، آیه۱٦٤. (هیچ یک از ما فرشتگان نیست، مگر این که برای او مقام و مرتبه‌ای معیّن است).

هر دو صورت گر به هم ماند رواست آبِ تلخ و آبِ شیرین را صفاست
جز که صاحب‌ذوق کی شناسد، بیاب او شناسد آبِ خوش از شوره آب[1]

اگرچه انسان کامل در این نشأهٔ عنصری در قالب انسانی ظهور کرده است، اما ورای این قالب عنصری، دارای باطن الهی است که مجموع همهٔ عوالم و اسماء الهی است و همین خصوصیت است که او را لایق خلافت کرده است. البتّه سایر انسانها نیز این قابلیت را دارند که با سلوک و پیوستن به انسان کامل، کمالات الهی را کسب کنند، اما بحث بر سر این است که تفاوتی ذاتی بین انسان کامل و سایر انسانها وجود دارد که ریشه در باطن این وجود قدسی دارد. ابن‌عربی در چندین جای از آثار خود به این موضوع اشاره کرده است. از جمله در فتوحات مکّیه این موضوع را این‌گونه بیان می‌کند: «... الانسانُ الکاملُ... إنَّهُ روحَ العالَمِ و العالَمُ مُسَخَّرٌ لَهُ عُلُوُّهُ و سُفْلُهُ و إنَّ الإنسانَ الحَیَوانی مِنْ جُملة العالَمِ المُسَخَّرِ لَهُ و إنَّهُ یُشبهُ الإنسانَ الکاملَ فی الصُّورةِ الظّاهرةِ لا فی الباطِنِ مِنْ حَیثُ الرُّتبة کما یُشبهُ القِردُ الإنسانَ فی جَمیعِ أعضائِهِ الظّاهِرةِ فَتَأمَّل دَرَجةَ الإنسانِ الحَیَوانِ مِنْ دَرَجةِ الإنسانِ الکامِلِ...».[2] یعنی: همانا انسان کامل، روح عالم است و جهان از بالا و پایین در دست اوست، و انسانِ حیوان، از جملهٔ جهانیان است که تحت تسلّط و ارادهٔ اوست. و تنها از نظر صورت و ظاهر شبیه انسان کامل است، نه از نظر رتبه و مقام. همانگونه که میمون از نظر اندام ظاهری خود مانند انسان است. پس، درجه و مقامِ انسانِ حیوان با مقامِ انسان کامل، قابل قیاس نیست!

ابن‌عربی در جایی از سخنان خود، به تشریح مراتب انسانی می‌پردازد و انسانها را به چهار دستهٔ انسان کاملِ اکمل، انسان کامل، انسان مؤمن، و انسانی که صاحب‌نظر عقلی است تقسیم می‌کند[3] و در جای دیگری بر این موضوع تأکید می‌کند که اگرچه همهٔ این انسانها از نظر ظاهری و قالب بشری یکسان می‌نمایند، اما بین مرتبهٔ انسانهای کامل و سایر انسانها تفاوت ذاتی وجود دارد: «وَ لَمّا لَمْ یَتَمَکَّنْ أنْ یکونَ کُلُّ إنسانٍ لَهُ

---

۱. **مثنوی**، د۱، ابیات ۲۶۲– ۲۷۶.

۲. **الفتوحات‌المکّیه**، ج۳، ص۲۶۶.

۳. همان، ج٤، ص٤٠٥: «من وقف علی الحقائق کشفا و تعریفا إلهیا فهو الکامل الأکمل و من نزل عن هذه المرتبة فهو الکامل و ما عدا هذین فأما مؤمن أو صاحب نظر عقلی».

مرتبةُ الکَمال المَطلوبةِ فی الإنسانیة و إنْ کانَ یَفضُلُ بَعضُهم بَعضًا فأدناهُم مَنزلةً مَنْ هُوَ إنسانٌ حَیْوانیٌ و أعْلاهُم مَنْ هُوَ ظِلُّ اللَّهِ و هُوَ الإنسانُ الکاملُ نائبُ الحَقِّ یکونُ الحَقُ لِسانَهُ و جمیعَ قواهُ و ما بَینَ هذینِ المَقامینِ مَراتبٌ[1]... أنَّ الإنسانَ الحَیَوانَ شارَکَ الإنسانَ الکاملَ بِالصُّورة الإنسانیّة».[2]

یعنی: و از آنجا که هر انسانی نمی‌تواند به کمال مطلوب انسانیت برسد، هرچند بعضی بر بعضی دیگر برتری دارند. بنابراین، پایین‌ترین آنها مرتبهٔ انسان حیوان است و بالاترین آنها کسی است که سایهٔ خداست و او انسان کامل و جانشین حق است که حق زبان اوست و همه اعضایش حق گشته است. و میان این دو مقام- یعنی انسان کامل و انسان حیوان- مراتب بسیار است و چنین انسانی، تنها در صورت و ظاهر با انسان کامل مشترک است.

ابن‌عربی در جای دیگری از آثارش به این موضوع تأکید می‌کند که این انسانِ کامل است که خلیفهٔ خداست، نه انسان حیوان؛ زیرا انسان کامل مجموع اسمای الهی است و رزق او، علاوه بر این رزق‌های ظاهری، رزقی معنوی و الهی از جنس کشف و ذوق و اندیشهٔ صحیح است و اشتراک او با سایر انسانها تنها در صورت ظاهری و نشأهٔ عنصری آنهاست وگرنه میان آنها تفاوت از زمین تا آسمان است. انسانِ حیوان، تنها تجلّی یک اسم از اسامی الهی است که در عالم مُلک متجلّی شده است، امّا انسان کامل تجلّی همهٔ اسماء و صفات است و نکتهٔ قابل توجّه در اینجاست که این دو تجلّی الهی، فقط از نظر ظاهری و صورت بشری، به هم شبیه‌اند وگرنه حقیقت آنها و مراتبی که میان آنهاست بسیار متفاوت است: «الإنسانُ الکامِلُ فإنّهُ زادَ علی الإنسانِ الحَیَوانِیّ فی الدُّنیا بِتَصریفِهِ الأسماءَ الإلهیةَ التی أخَذَ قُواها لِما حَذاهُ الحَقُّ عَلیْها حینَ حَذاهُ علی العالَمِ فجَعَلَ الإنسانَ الکاملَ خلیفةً عَنِ الإنسانِ الکُلِّ الکبیر[3]... الإنسان الحَیَوان و مُزاحِمَته الإنسانَ الکاملَ بالقُوّة فیما لا یکونُ مِن الإنسان الکامِلِ إلّا بالفِعلِ و أنَّ الإنسانَ الکاملَ یُخالِفُ الإنسانَ الحَیَوانَ فی الحُکمِ فإنَّ الإنسانَ الحَیَوانَ یُرزَقُ رِزقَ الحَیَوانِ و هو لِلْکامِلِ

---

۱. **الفتوحات‌المکّیه**، ج۳، ص ۲۷۰.

۲. همان، ج ٤، ص۱۱۲.

۳. همان، ج۳، ص۲۹۷.

و زیادةٌ فإنَّ الکاملَ لَهُ رزقٌ إلهیٌّ لا یَنالُهُ الإنسانُ الحَیَوانُ وَ هُوَ ما یَتَغَذّی بِهِ مِنْ عُلُومِ الفِکْرِ الَّذی لا یکُونُ لِلْإنسانِ الحَیَوانِ و الکَشْفِ و الذّوق و الفِکرِ الصّحیحِ».[1]

یعنی: انسان کامل بر انسانِ حیوان فزونی دارد، به دلیل تصرّفی که به واسطه اسماء الهی در جهان دارد. و اسمائی را که خداوند در برابر عالم تعیین نمود به دست آورد. پس، انسان کامل را جانشین انسان کلّ کبیر قرار داد و انسان حیوان، بالقوه در آنچه برای انسان کامل، بالفعل است اختلاف دارد و انسان کامل با انسان حیوان در حکم، مخالف است؛ چه، انسان حیوان به روزی حیوانی متنعم است و انسان کامل، علاوه بر این روزی از روزی دیگری نیز بهره‌مند است. علاوه بر این، انسان کامل از رزق الهی‌ای که انسان حیوان بدان دست نمی‌یابد برخوردار است. اوست که از علوم فکر و کشف و ذوق و اندیشهٔ درست، تغذیه می‌کند که برای انسان حیوان وجود ندارد.

و باز در جای دیگری در مورد تشابه ظاهری انسان کامل و انسان حیوان و تفاوت باطنی و معنایی آنها این‌گونه می‌گوید: «فاذا لَمْ یَحُزْ الانسانُ رُتبةَ الکَمال فهو حَیَوانٌ تُشبهُ صُورتُهُ الظّاهِرةُ صُورةَ الانسانِ[2]... فَأیْنَ الانسانُ الحَیَوانُ مِنَ الانسانِ المَخْلوقِ علی صُورةِ الرَّحمنِ؟ فهو النُّسخةُ الکامِلةُ و المدینةُ الفاضِلَةُ».[3] یعنی: هنگامی که انسان، مرحلهٔ کمالی انسانی را حائز نگشت، حیوانی است که صورت ظاهرش به صورت انسان همانند است... پس کجا انسان حیوان با انسانی که به صورت حق آفریده شده است، قابل مقایسه است؟ انسان کامل، نسخهٔ کامل آفرینش و مدینهٔ فاضله است.

خلاصه بحث این که در عرفان نظری، منظور از خلیفهٔ الهی، انسان کامل است، که تنها در ظاهر و هیأت عنصری به سایر انسانها شباهت دارد. اگرچه راه رسیدن به مراتب کمال و موصوف شدن به صفات الهی برای سایر انسانها باز است و آنها نیز با سلوک و توجّه به باطن انسان کامل، می‌تواند به مراتب عالیهٔ وجودی دست یابد. به عبارت دیگر، رسیدن به مرتبهٔ انسان کامل به صورت قوّه در وجود همهٔ انسانها وجود دارد، امّا انسان

---

۱. **الفتوحات‌المکّیه**، ج۳، ص۳۵۷.

۲. همان، ج۲، ص۴٦۸.

۳. همان، ج٤، ص۳۹۸.

کامل، وجودی است که همهٔ اسماء و صفات الهی در وجود او به صورت فعلیت یافته است؛ بنابراین، تنها اوست که شایستهٔ مقام خلیفةالهی است.

در قرآن مجید به این موضوع نیز اشاره شده که انسان کامل در بردارندهٔ همه اسماء الهی است. در ادامهٔ همان آیات مبارکهٔ سورهٔ بقره، در آیهٔ سی و یکم، خداوند در مورد حضرت آدم می‌فرماید: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها...»(و خدا همهٔ اسماء را به آدم آموخت) از اینجا فهمیده می‌شود که مقام خلیفةالهی که قرار است به آدم– که نماد انسان کامل است– داده شود، به آن دلیل است که جامع همهٔ اسماء الهی است و اگر اینگونه نمی‌بود، او لیاقت مقام خلافت را نداشت.

نکته دیگر در مورد این آیات که فرشتگان به خداوند عرض می‌کنند که ما علمی نداریم الا آنچه تو به ما دادی و خداوند دربارهٔ آدم می‌گوید که همهٔ اسماء را به او تعلیم دادیم، نشان از این موضوع دارد که فرشتگان تنها مظهر یک اسم خاص هستند، اما آدم که انسان کامل است، مظهر همهٔ اسماء الهی است و از همین‌روست که فرشتگان به دلیل عدم احاطهٔ اسمائی نمی‌توانند آنچه را خدا به آنها نشان می‌دهد بشناسند و نام ببرند، ولی آدم چون مظهر کامل است به وجود آنها علم دارد و نام ایشان را می‌داند.

از آیات دیگری نیز این مفهوم دریافت می‌شود که انسان کامل، مظهر جامع اسماء الهی است. به عنوان نمونه، در این آیهٔ شریفه که خداوند خطاب به ابلیس می‌گوید: «ما مَنَعَكَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَی»؟[1]

در این آیه، مطمئناً منظور از دستان خدا، دستان ظاهری نیست؛ بلکه منظور صفات جمال و جلال الهی است. یعنی آدم که انسان کامل است، آمیخته‌ای است از همه صفات متقابلهٔ الهی و از همین‌روست که لیاقتِ مقامِ خلیفةالهی را یافته است و لایق سجدهٔ ملائک شده است؛ چنانکه اکثر عارفان نیز در آثار خود، چنین تفسیری از این آیه عرضه کرده‌اند: «و الأكثرَ إنَّهُم يُفَسِّرونَ *اليَدَين* بالصِّفاتِ الجَماليّةِ و الجَلاليّةِ و يَجْمَعُ المَعنَيَيْنِ تَفسيرُهُما بالصِّفاتِ المُتقابِلَةِ... و خَلَقَهُ سبحانَهُ الانسانَ الكاملَ بِيَدَيْهِ عِبارةٌ عَنِ

---

۱. **قرآن مجید**، سوره ص(۳۸)، آیه۷۵. (چه چیز تو را مانع شد که برای چیزی که به دستان خویش خلق کردم سجده آوری؟)

اسْتِتاره بِالصُّورَة الإنسانيَّةِ و جعل الانسان الكامل مُتَّصِفاً بِالصفاتِ الجَماليَّةِ و الجَـلالِيَّـة».[۱] یعنی: و غالباً آنان، دستان خدا را به صفات جمالیه و جلالیهٔ خدا تفسیر می‌کننـد و ایـن دو معنی را به صفات متقابله تفسیر کردند... و منظـور از اینکـه خـدای سـبحان، انسـان کامل را با دستش آفریده است، پنهان شدن خدا در صورت انسان کامل اسـت، و اینکـه خداوند انسان کامل را متّصف به همهٔ صفات جمالیه و جلالیهٔ خود قرار داد.

عبدالرزاق کاشانی، در اصطلاحات‌الصّوفیه، همین موضوع را این‌گونه بیان مـی‌کنـد: «الیدان: هُما أسماءُ اللّهِ المُتقابِلَة کالفاعِلَةِ و القابِلَةِ، و لهذا وَبَّـخَ إبلـیسَ بِقولِـهِ تَعـالی: مـا مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ».[۲]

یعنی: «دستها»، همان اسماء الله هستند که با هم در تقابـل‌انـد، ماننـد فاعلـه و قابلـه (اثربخش و اثرپذیر) و به این دلیل، خداوند ابلیس را بـا ایـن سـخنان سـرزنش کـرد و فرمود: چه چیز تو را مانع شد که برای چیزی که به دستان خویش خلـق کـردم سـجده آوری؟

همچنین این حدیث نبوی که می فرماید: «إنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَـی صُـورَتِهِ»[۳] نیـز بـه همین معنا اشاره دارد که انسان کامـل صـورتی اسـت کـه مجمـوع صـفات الهـی را در بردارد؛ زیرا ذات حق‌تعالی، منزه است از آن که صورتی داشته باشد. از این‌رو، منظور از صورت خداوند، اسماء و صفات اوست که در وجود انسان کامـل تجلّـی یافتـه اسـت. «یعنی آدم، مَثَل اعلای حق و آیت‌اللّه کبـری و مظهـر اتـمّ و مـرآت تجلیـات اسـماء و صفات و وجه‌اللّه و عین‌اللّه و یداللّه و جنب‌اللّه است...».[٤]

ابن‌عربی، معتقد است که منظور از این حدیث نبوی، شرح مظهریت تامّ انسان کامـل است که جامع همهٔ اسماء و مراتب الهی است: «لَمّا کانَ العالَمُ علی صُورةِ الحَـقِّ و کـانَ

---

۱. **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص۱۰۸.

۲. عبدالرزاق کاشانی، **اصطلاحات‌الصّوفیه**، ص۹۰.

۳. **التّوحید**، ص۱۵۲؛ محمّدبن‌علی بن‌بابویه(شیخ صدوق)، **عیون اخبار الرضا**(ع)، به تصـحیح مهـدی لاجـوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸، ج۱، ص۱۲۰؛ **بحارالانوار**، ج٤، ص١٤؛ احمدبن‌حنبل، **المسند**، بیروت، دارصادر، بی‌تـا، ج۲، ص٢٤٤؛ محمّدبن اسماعیل بخاری، **الجامع الصحیح**، بیروت، دارالفکر، بی‌تـا، ج۷، ص۱۲۵. (خداونـد آدم را بر صورت خود آفرید).

٤. سیّد روح‌الله خمینی، **شرح چهل حدیث**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰، ص٦٣٥.

الانسانُ الکامِلُ علی صُورةِ العالَمِ و صُورةِ الحَقِّ و هُوَ قولُهُ. *إنَّ اللّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ*؛ فَلَیْسَ فی الإمکانِ اَبدعُ و لا اَکمَلُ مِنْ هذا العالَمِ، إذْ لَوْ کانَ لکانَ فی الإمکانِ ما هُوَ اَکملُ مِنَ الله؟[1]... الانسانُ الکاملُ هُوَ الَّذی أضافَ الی جَمعِیّةِ حَقائِقِ العالَمِ حَقائِقُ الحَقِّ الَّتی بِها صَحَّتْ لَهُ الخِلافةُ[2] و هو قَولُ القائِلِ: *و ما علی الله بِمُسْتَنْکَرٍ، أنْ یَجْمَعَ العالَمَ فی واحِدٍ*؛ فَهُوَ الانسانُ الکامِلُ الجامِعُ حقائِقَ العالَمِ و صُورةُ الحَقِّ سبحانَهُ و تَعالی».[3] همچنین، انسان کامل «نُسخةٌ کامِلةٌ جامعةٌ لِصُوَرِ حَقائِقِ المُحْدَثِ و أسماءِ القَدیمِ».[4]

یعنی: از آنجا که جهان به صورت حق بوده و انسان کامل نیز به صورت عالَم و حق آفریده شده است و از سویی حضرت رسول(ص) فرمود: همانا خداوند آدم را به صورت خود آفرید. از این رو، در این عالم امکان، بدیع‌تر و کامل‌تر از انسان کامل وجود ندارد؛ زیرا اگر چنین بود، باید موجودی کامل‌تر از صورت حق باشد و چنین فرضی امکان ندارد... و انسان کامل هموست که خداوند در جمع حقایق، علم به حقایق را بر آن افزود، تا با آن شایستهٔ خلافت گردد. و این همان معنایی است که شاعری گفته است: *از خدا بعید به نظر نمی‌رسد که هستی‌ها را در یکی گرد آورد*، و او انسان کامل است که جامع حقایق عالم و صورت حق تعالی است. او (انسان کامل) نسخهٔ کاملِ جامعی است که در بردارندهٔ حقایق حادث و اسماء قدیم خداوند است.

در روایت دیگری از حضرت مولا علی(ع) و همچنین امام صادق(ع) نقل شده است، انسان، مجموعهٔ صورتهای عالمیان و چکیدهٔ لوح محفوظ، نامیده شده است که تعبیر دیگری است از جامعیت انسان کامل: «أنّ الصُّورةَ الإنسانِیَّةَ هِیَ أکْبَرُ حُجَّة الله علی خَلْقِهِ؛ وَ هِیَ الْکِتَابُ الذی کَتَبَهُ بیَدِهِ؛ وَ هِیَ الْهَیْکَلُ الذی بَنَاهُ بحِکْمَتِهِ؛ وَ هِی مَجْمُوعُ صُورَةِ الْعَالَمِینَ؛ وَ هِیَ الْمُخْتَصَرُ مِنَ الْعُلُومِ فی اللَّوحِ الْمَحْفُوظِ؛ وَ هِی الشَّاهِدُ علی کلّ

---

۱. **الفتوحات‌المکّیه**، ج ٤، ص ٢١.

۲. همان، ج۳، ص٤٣٧.

۳. همان، ج۳، ص٤٤٧.

٤. ابن‌عربی، **عُقلَة المُستوفز**، لیدن، مطبعة بریل، ١٣٣٦ه.ق، ص٤٢.

غَائِبٍ؛ وَ هِیَ الْحُجَّةُ علی کلّ جَاحِدٍ، وَ هِیَ الطَّرِیقُ الْمُسْتَقِیمُ إلی کُلِّ خَیْرٍ...».[۱] یعنی: بدان که صورت انسانی، بزرگترین حجت خدا بر مخلوقاتش است و او همان کتابی است که پروردگار با دو دست خود نگاشته و همان بنای بلندی است که با حکمت خود آن را بنا نهاده و اوست مجموعهٔ صورتهای عالمیان و چکیدهٔ لوح محفوظ و شاهد بر هر غایبی و حجّت بر هر منکری و راه مستقیم به هر نیکی.

از دیدگاه عرفا، انسان کامل، با وحدت جمعی و بساطت ذاتی‌ای که دارد، صورت همهٔ عوالم هستی بوده و در واقع برگزیده و خلاصهٔ تمامی موجودات و یا به عبارتی دیگر، مظهر تامهٔ حق‌تعالی است؛ زیرا او جامع همهٔ مراتب وجودی از غیب تا شهادت است.[۲]

آیهٔ دیگری که در مورد مظهریت و جامع همهٔ صفات الهی بودن انسان کامل مورد استناد عرفا قرار می‌گیرد، آیه ۷۲ سوره احزاب است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَیْنَ أَنْ یَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولاً».[۳]

از دیدگاه عرفا، انسان[۴] از آن‌رو توانسته بار امانت الهی را بردارد که جامعِ جمیعِ صفات الهی است وگرنه قابلیت حمل امانت را نمی‌یافت. همچنانکه آسمان و زمین و یا ساکنان آنها که تجلّی اسمی خاص از اسامی الهی‌اند، قادر به حمل امانت نبودند. از دیدگاه عرفا، ظلومیت و جهولیت انسان، اشاره به این موضوع دارد که انسان علاوه بر صفات جمال، صفات جلال را نیز داراست و از این رو، مظهر جامع اسمای الهی است و می تواند امانت او را به دوش بکشد.[۵]

---

۱. **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، ص۳۸۳.

۲. ر.ک: سیّد روح‌الله خمینی، **التعلیقه علی‌الفوائد الرضویة**، تهران، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵، صص۵۱-۵۲.

۳. **قرآن مجید**، سوره احزاب(۳۳)، آیه ۷۲.(ما امانت [الهی] را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، و[لی] انسان آن را برداشت؛ راستی او ستمگری نادان بود).

۴. همانطور که قبلاً بحث شد از دیدگاه عرفا، منظور از انسان، انسان کامل است، نه انسان حیوان.

۵. ر.ک: **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، صص۲۰-۲۲؛ **تفسیر المحیط‌الاعظم**، ص۲۵۶.

عبدالکریم جیلی، این موضوع را این‌گونه توضیح می‌دهد: «فـاِعْلَمْ أنَّ العَبـدَ الکامِـلَ مَظْهَرٌ لِهذِهِ الأسماءِ جَمیعِها المشترکة و غَیْرِ المُشترکة ذاتِیَّة کانَتْ أوْ جَلالیَّـة أو جَمـالیَّـة، فالجَنَّةُ مَظهَرُ الجَمال المُطلَق و الجَحیمُ مَظهَرُ الجَلال المُطلـق، و الـدّاران دارُ الـدُّنیا و دارُ الآخِرَةُ بما فیهما ما خَلا الإنسانَ الکامِلَ مِنْها مَظاهِرُ الأسْماءِ المُرَتَّبَة بخِلال الأسْماءِ الذّاتِیَّة، فإنَّ الإنسانَ وَحدَهُ مَظهَرُها و مظهرُ غیرها، فَما لِغَیْرِهِ مِنَ الموجُوداتِ فیها قَدَمٌ ألبتةَ و إلَیـهِ الإشارةُ بقولِهِ: إنَّا عَرَضْنَا الْأمانَةَ... و لیسَتِ الأمانَةُ إلّا الحَقُّ سبحانَهُ و تَعالی بذاتِهِ و أسْـمائِهِ و صِفاتِهِ، فما فی الوُجودِ بأسْرِهِ مَنْ صَحَّتْ لَهُ الجُملةُ إلّا الإنسانُ الکاملُ...».[۱]

یعنی: پس، بدان که عبد کامل، مظهر همهٔ این اسمای مشـترک و غیرمشـترک اسـت. چه ذاتی باشند، چه جلالی یا جمالی. پس، بهشت، مظهر جمـال مطلـق اسـت و دوزخ، مظهر جلال مطلق، و دو سرا ،که عبارت از دار دنیا و دار آخرت باشد، با تمام آنچـه در بر دارند –بجز انسان کامل– برخی مظاهر اسماء مرتّبه و برخی مظاهر اسماء ذاتی‌اند. اما انسان کامل، به تنهایی مظهر آنها و غیر آنهاست[یعنی مظهر همهٔ اسـمای الهـی اسـت و اسمی نیست کـه در وجـود او ظهـور نیافتـه باشـد] و دیگـر موجـودات، دارای چنـین خصوصیتی نیستند. و خداوند به این مطلب در قـرآن اشـاره فرمـوده کـه: «إنَّـا عَرَضْـنَا الْأمانَةَ...» و منظور از امانت، فقط خدای سبحان است با ذات و اسـماء و صـفاتش و در تمام هستی و وجود، کسی نیست که این جمله برای او شایسته و صـحیح باشـد، مگـر انسان کامل.

از دیدگاه عرفا، انسان کامل به دلیل مظهریت جامع بود که توانست بار امانـت الهـی را به دوش بکشد و سایر موجودات به آن دلیل که تنها مظهر اسم خاصی بودند، قادر به انجام این امر نشدند: «کُلُّ مَوجُودٍ مِنَ المَوجُوداتِ مِنْ عوالِمِ العُقول المُجَرَّدة و المَلائِکَـة المُهَیمَنَة و الصّافّاتِ صَفّاً، الی النُّفوسِ الکُلِّیَّة الالهیَّة و المَلائِکَة المُدَبَّرة و المُـدبّراتِ اَمْـراً و سُکانِ المَلَکُوتِ العُلْیا، و سائِرِ مراتِبِها مِنَ المَلائِکَةِ الأرْضیَّة مَظهَرُ اسْمٍ خاصٍّ یَتَجَلّـی لَـهُ

---

۱. عبدالکریم الجیلی، **الانسان‌الکامل**، تصحیح ابوعبدالرحمن صلاح بـن محمّـد بـن عویضـه، بیـروت، دارالکتـب العلمیه، ۱٤۱۸ه.ق، ص۹۸.

رَبُّهُ بذلِکَ الإسمِ. و لِکُلٍّ مِنها مَقامٌ مَعْلومٌ، مِنْهُم رُکَّعٌ لا یَسْجُدُونَ و مِنْهُم سُجَّدٌ لا یَرْکَعُونَ، لا یُمْکِنُ لَهُم تَجاوُزُ مَقامِهِم و تَخَطّی مَحَلِّهِم...».[۱]

یعنی: هر یک از موجودات از عوالم عقول مجرده و فرشتگان مهیمن و فرشتگان به صف کشیده شده گرفته، تا نفوس کلیّهٔ الهیه و ملائکهٔ مدبّره- که به تدبیر امور مأمورند- و ساکنان ملکوت علیا و سایر مراتب ملکوت از فرشتگان زمین، همه و همه مظهر اسم خاصی هستند که پروردگارشان به همان اسم بر آنان تجلّی می‌کند و هر یک از آنان را مقامی است معلوم و معین، چنان که در روایت است که: برخی از فرشتگان، همیشه در رکوعند و به سجده نمی‌روند، و برخی دیگر، همیشه در سجده‌اند و رکوع نمی‌کنند. و این اشاره به آن است که تجاوز از مقام خود نتوانند کرد و قدم از محلی که دارند، فراتر نتوانند گذاشت.

اما انسان به دلیل داشتن مقام ظلومیت و جهولیت که عبارت است از دارا بودن همهٔ تعیّنات و جامع بودن همهٔ صفات الهی، قابلیت حمل امانت الهی را داشت.[۲]

آیهٔ دیگری که از آن ولایت انسان کامل اثبات می‌شود، آیهٔ سجدهٔ ملائک بر آدم است. همانطور که قبلاً نیز یادآور شدیم هر یک از ملائک، مظهر اسم خاصی از اسماءالله هستند، مثلاً اسرافیل مظهر اسم محیی، عزرائیل مظهر اسم ممیت و میکائیل مظهر اسم رزاق است.[۳]

---

۱. **شرح دعاء السَّحر**، صص۱٤۹-۱۵۰.

۲. همانجا.

۳. ر.ک: **شرح دعاء السّحر**، صص۱٤۹-۱۵۰؛ عبدالله جوادی آملی، **عین نضاخ**، ج۱، ص۲۲۸؛ سیّد محمّدحسین تهرانی، **معادشناسی**، چاپ یازدهم، مشهد، انتشارات ملکوت نور قرآن، ۱٤۲۳، ج۱، ص۲۱۰؛ شاه داعی شیرازی، **نسایم گلشن**، به تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۷۷، ص۱۷۷؛ حسین بن عبدالحق الهی اردبیلی، **شرح گلشن راز**، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمّدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷٦، ص۱٤۵: «ملائک مظهر سبّوح و قدّوس/ ز علم کلّ اسماء گشته مأیوس// ز اسمای جمالی گشته پیدا/ ملکهای ثواب حق تعالی// شد اسمای جلالی را مظاهر/ ملکهای عذاب ربّ قاهر...»

از دیگر سو، سجده کردن ملائک بر آدم– که نماد انسان‌های کامل است–[۱] از باب تعارف و تمجید نیست؛ بلکه به معنای حقیقیِ سجده است که همان تسلیم و در خدمت بودن است. یعنی وقتی حضرت حق به ملائک امر می‌کند که در برابر آدم سجده کنید، همهٔ آنها را تحت امر او قرار می‌دهد و از این پس، همه ملائک به عنوان قوای انسان کامل در خدمت اویند؛[۲] چنان‌که عبدالرزاق کاشانی در تفسیر این آیه می‌گوید: «*وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ*، سُجُودُهُم لِآدَمَ انْقِیادُهم و تَذَلُّلُهم لَهُ و مُطاوَعَتُهم و تَسَخُّرُهُم لَهُ».[۳]

طبق این آیه، انسان کامل، بر همهٔ ملائک که مظاهر اسامی الهی‌اند، تسلّط تامّ دارد و به واسطهٔ این اسماء، قادر به انجام هر کاری است. یعنی به واسطهٔ اسم محیی می‌تواند زنده کند و به واسطهٔ اسم مُمیت می‌تواند بمیراند و به واسطهٔ اسم رازق، رزق دهد و به همین ترتیب، همهٔ امور عالم در قبضهٔ تصرّف انسان کامل است و این، بدان دلیل است که انسان کامل، کَوْنِ جامع و مجموع همهٔ عوالم و مَظهر و مُظهِر ذات و صفات الهی است.[۴]

---

۱. از دیدگاه عرفا و محققین عرفان، «مسجود فرشتگان، شخص محدود حضرت آدم صفی(ع) نبود؛ بلکه مقام شامخ آدمیت، یعنی *انسان کامل* معصوم بود» که از آن به حقیقت محمّدیه تعبیر می‌شود و اهل بیت پیامبر(ص) مصداق کاملی از آن حقیقت‌اند(**عین‌نضّاخ**، ج۲، ص۲۴۵). نسفی این موضوع را این‌گونه اعلام می‌دارد: «مراد ما از آدم، انسان کامل است، یعنی اینکه می‌گوییم که آدم جام جهان‌نما و آیینه گیتی‌نمای است، و مظهر صفات این نور است، مراد ما انسان کامل است، در موجودات بزرگوارتر و داناتر از انسان کامل چیزی دیگر نیست، از جهت آن که انسان کامل زبده و خلاصهٔ موجودات است. از اعلی تا به اسفل مراتب انسان کامل است و ملائکه کروبیان و روحانیان و عرش و کرسی و سماوات و کواکب جمله خادمان انسان کامل‌اند، و همیشه گرد انسان کامل طواف می‌کنند، و کارهای انسان کامل به ساز می‌دارند».(عزیزالدین نسفی، **الإنسان‌الکامل**، ص۲۶۹).

۲. ر.ک: **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**، ص۱۷۲.

۳. عبدالرزاق کاشانی، **تفسیر[منسوب به] ابن‌عربی**(تأویلات عبدالرزاق)، ج۱، ص۲۷.

٤. نکته‌ای که ممکن است در مورد آیهٔ سجده ملائک بر آدم مورد تأمل قرار گیرد این است که همهٔ ملائک که مظاهر اسمای الهی هستند در برابر آدم سجده کردند، یعنی در خدمت او قرار گرفتند، بجز یک اسم و آن ابلیس بود. آیا این بدان معنی است که مظهریت این اسم که همان اسم مُضِلّ باشد در خدمت انسان کامل نیست؟ در حالی که می‌دانیم که انسان کامل صاحب اسم مُضِلّ نیز هست و متکبران، ستمگران، سرکشان و مکّاران را با مکر الهی خود مقهور می‌سازد. و در مورد این هم عرفا سخن فراوان گفته‌اند.(ر.ک: **نقدالنصوص فی شرح

عزیزالدین نسفی همین مفهوم را این‌گونه بیان می‌دارد: «سجدهٔ کسی کردن، عبارت از کار از برای آن‌کس کردن است و مسخّر و منقاد آن‌کس شدن است... پس، آدمی کعبهٔ موجودات باشد، از جهت آنکه جملهٔ موجودات روی در آدمی دارند، و مسجود ملائکه باشد، از جهت آنکه جمله کارکنان آدمی‌اند *وَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً*.[1] ای درویش! سجده کردن نه آن است که پیشانی بر زمین نهد، سجدهٔ کسی کردن آن باشد که کار از برای وی کند. پس، جملهٔ موجودات، سجدهٔ آدمیان کنند، و موجودات سجدهٔ آدمیان از برای آن می‌کنند که انسان کامل در میان آدمیان است. پس، جملهٔ آدمیان طفیل انسان کامل‌اند».[2]

آیات دیگری نیز در اثبات ولایت انسان کامل بر عوالم وجود دارد که در اینجا، پرداختن به همهٔ آنها ممکن نیست.[3] آیاتی همچون: «وَ سَخَّرَ لَکُمُ اللَّیْلَ وَ النَّهارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُوم»(نحل(۱۶)/۱۲)؛ «سَخَّرْنا مَعَ داوُدَ الْجِبالَ یُسَبِّحْنَ وَ الطَّیْرَ وَ کُنَّا فاعِلِین»(الأنبیاء(۲۱)/ ۷۹)؛ «فَسَخَّرْنا لَهُ الرِّیحَ تَجْرِی بِأَمْرِهِ رُخاءً حَیْثُ أَصاب»(ص(۳۸)/ ۳۶)؛ «أَ لَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْض»(لقمان(۳۱)/ ۲۰)؛ که همگی دلالت به این نکته دارند که همهٔ عوالم، مسخّر انسانهای کامل است و ایشان به اذن الله تعالی، دارای ولایت تکوینی و قدرت تصرّف در عوالمند.

نقش‌الفصوص، ص۱۰۹) پس، رمز سجده نکردن ابلیس در برابر انسان کامل چیست؟ به نظر نگارنده، ممکن است، رمز این موضوع آن باشد که در وجود انسان کامل، همهٔ اسمای الهی وجود دارد، اما او دچار تکبر و غرور نمی‌شود؛ چرا که به نظر می‌رسد، ابلیس در این آیه، نماد استکبار و غرور باشد، چون در آیه می‌گوید: «إِلاَّ إِبْلِیسَ *أَبی وَ اسْتَکْبَرَ*»، و تأکید روی صفت «تکبّر» ابلیس است، چنانکه بعد از بردن نام او، بی‌درنگ، این صفت به نام او می‌چسبد. یعنی انسان کامل، همهٔ اسماء الهی را دارد، اما استکبار و انانیت هم نمی‌کند. حقیقت هم این است که انسان کامل، موجودی است که در عین ربوبیت در کمال عبودیت نیز هست و با وجود مقام والایی که دارد، هرگز در برابر ذات حق‌تعالی تکبّر نمی‌ورزد و در عین کمال، خود را در نقصان می‌بیند و همواره نظر به ذات حق‌تعالی دارد و به عبادت او مشغول است.

۱. **قرآن مجید**، سوره جاثیه(۴۵)، آیه۱۳.

۲. عزیزالدین نسفی، **الإنسان‌الکامل**، ص۲۶۹.

۳. ر.ک: **انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه**، صص۵۶-۷۰(چاپ جدید)؛ **امام شناسی**، ج۱، صص۱۴۱-۱۷۶؛ همچنین ر.ک: به فصل «قدرت تصرّف انسان کامل در عالم» از همین کتاب.

احادیث فراوانی نیز در مورد تسلّط انسان کامل بر عوالم مختلف وجود دارد که همگی در اثبات ولایت انسان کامل است. به عنوان نمونه، در روایتی از حضرت رسول(ص)، به این موضوع تأکید شده است که فرشتگان در خدمت ایشان، خاندان و اولیای ایشان هستند که این موضوع دقیقاً مطابق است با آیهٔ قرآن است که همهٔ ملائک در برابر آدم سجده می‌کنند و این سجده، به معنای فرمانبرداری تامّ و تمام از انسان کامل است. «قال علی(ع)، َ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقاً أَفْضَلَ مِنِّی وَ لَا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنِّی قَالَ عَلِیٌّ(ع) فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَنْتَ أَفْضَلُ أَمْ جَبْرَئِيلُ فَقَالَ(ص) يَا عَلِیُّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى فَضَّلَ أَنْبِيَاءَهُ الْمُرْسَلِينَ عَلَى مَلَائِكَتِهِ الْمُقَرَّبِينَ وَ فَضَّلَنِی عَلَى جَمِيعِ النَّبِيِّينَ وَ الْمُرْسَلِينَ وَ الْفَضْلُ بَعْدِی لَکَ يَا عَلِیُّ وَ لِلْأَئِمَّةِ مِنْ بَعْدِکَ وَ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَخُدَّامُنَا وَ خُدَّامُ مُحِبِّينَا ...».[1]

یعنی: حضرت علی(ع) فرمودند که رسول خدا(ص) فرمود: خداوند آفریده‌ای برتر از من نیافرید. پس عرض کردم: ای رسول خدا، شما برترید یا جبرئیل؟ ایشان در پاسخ فرمودند: ای علی، خداوند پیامبران مرسل خود را بر فرشتگان مقدّسش برتری داد و مرا برتر از همهٔ پیامبران مرسل و انبیاء خود قرار داد و این مقام و برتری بعد از من از آنِ تو و پیشوایان پس از توست و همانا همهٔ فرشتگان، خدمتگزاران ما و خدمتگزاران دوستان ما هستند.

از این حدیث شریف فهمیده می‌شود که انسان های کامل و کسانی که متصّل به ایشانند، «فرمانروای فرشتگانند. بدیهی است که خدمتگزاری اعتباری مورد نظر نیست؛ بلکه خدمتگزاری تکوینی در نظر است که برخاسته از وجود آدمیان است... در چنین خدمتکاری‌ای، تخلّف از فرمانِ فرمانروا ناممکن است... و چون تمام فرشتگان در خدمت انسان کاملند، پس هرچه می‌خواهد کند و این همان ولایت مطلقه بر تمام مخلوقات و جهان روحانی و کیانی است».[2]

با توجّه به معنای این آیه و احادیث فهمیده می‌شود که انسان کامل بر همهٔ عوالم حاکم است و تصرّف دارد و عوالم مسخّر و مصنوع ایشان است؛ چنانکه حضرت

---

۱. **عیون اخبارالرّضا(ع)**، ج۱، ص۲٦۲.

۲. محمّد حسین بیات، **مبانی عرفان و تصوّف**، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷٤، ص۹۱.

علی(ع) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «... فَإِنَّا صَنَائِعُ رَبِّنَا وَ النَّاسُ بَعْدُ صَنَائِعُ لَنَا...».[1] و در جای دیگر می‌فرماید: «إِنَّمَا الْأَئِمَّةُ قُوَّامُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِه»[2] و اساساً قوام و دوام عالم به سبب وجود انسان کامل است؛ چنانکه در روایات متعدّد نقل شده که: «لَوْ خَلَتِ الْأَرْضُ طَرْفَةَ عَيْنٍ مِنْ حُجَّةٍ لَسَاخَتْ بِأَهْلِهَا»[3] و یا: «لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَت».[4]

عرفا در تشریح ولایت انسان کامل بر عوالم گفته‌اند: «انسان کامل که مظهر اتمّ و اکمل اسم شریف الله است، صاحب ولایت کلیّه است که می‌تواند به اذن الله در مادّهٔ کائنات تصرّف کند و قوای ارضیه و سماویه را تحت تأثیر خویش درآورد و هر امر محالی به دست او ممکن گردد».[5] باید توجّه داشت که «مراد از حاکم، یعنی متصرّف که عنوان حاکم را حفظ می‌نمایید که غالب و محیط بر همه است و لذا انسان کامل تصرّف در مادّهٔ کائنات می‌کند و این آقایان از این مقام انسان کامل تعبیر به **مقام کُن** می‌کنند، البتّه به اذن الله که *إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون*[6] و در این حال، اسمای تکوینی حق به نحو کمال در او متحققاند و خلیفةالله است که باید به صفات مستخلف باشد تا تصرّف در مادّهٔ کائنات نماید به محض انشاء فعل (شیئی) متحقق می‌شود. اینان به ظاهر بشرند، ولی در باطن حساب دیگری دارند... از آن جنبهٔ معنوی و روحانیشان، حاکمند بر کائنات و البتّه به اذن الله تکوینی که این اذن در همهٔ موجودات نهفته شده است، چون متّصف به صفات ربوبی‌اند».[7]

سیّد حیدر آملی نیز با توسّل به آیات و روایات فراوانی، در آثار مختلف خود، مباحث دامنه‌داری در اثبات ولایت انسان کامل مطرح کرده است. او در جایی از تفسیر قرآن خود این موضوع را این‌گونه توضیح می‌دهد:

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامه۲۸، ص۳۸٦. (ما پروردهای خداییم و مردم پرورده‌های مایند).

۲. همان، خطبه۱۵۲، ص۲۱۲. (همانا امامان از جانب خدا تدبیرکننده کار مردمانند).

۳. **عیون أخبار الرّضا**، ج۱، ص۲۷۲. (اگر زمین به قدر یک طرفةالعین از حجّت خالی ماند، اهل خود را فرو برد).

٤. محمّد بن یعقوب کلینی، **الکافی**، ج۱، ص۱۷۹. (اگر زمین بی‌امام شود، فرو رود).

۵. **انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه**، صص ٤۳-٤٤. (چاپ جدید، ص۵۲).

٦. **قرآن مجید**، سوره یاسین(۳٦)، آیه۸۲.

۷. **دروس شرح فصوص‌الحکم قیصری**، صص۵۱۹-۵۲۰.

در حکمت الهی و قوانین ربّانی به اثبات رسیده است که انبیاء و اولیـاء و کـاملان و اقطاب، توانایی تصرّف در مُلک و ملکوت را دارند؛ زیرا زمانی که شخص، کامل گردید و شایستگی خلافت الهی را در مُلک و ملکوت یافت، هرگونه تصرّفی را که اراده کنـد، در این دو ایجاد می‌نماید. مانند تصرّف اولیاء به طی‌الارض که از نمونه‌های آن، تصرّف آصف بن برخیا در زمین است، زمانی که تخت بلقیس را نزد سلیمان حاضر کرد: «قـالَ الَّذی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْکِتابِ أَنَا آتیکَ بِهِ قَبْلَ أَنْ یَرْتَـدَّ إِلَیْـکَ طَرْفُـک»؛[1] و ماننـد تصـرّف سلیمان در هوا با سوار شدن به آن: «وَ لِسُلَیْمانَ الرِّیحَ غُدُوُّها شَـهْرٌ وَ رَواحُهـا شَـهْر».[2] و مانند تصرّف حضرت ابراهیم در آتش– کـه آن را سـرد و خـاموش سـاخت– و ماننـد تصرّف پیامبر در ملکوت قمر و شکافتن آن[3] و ماننـد تصـرّف شـمعون– کـه از اولیـای عیسی(ع) است– در ملکوت شمس، با برگرداندن آن از مغرب به مکانی که خواست. و مانند تصرّف امام علی(ع) بعد از داشتن همهٔ آن نمونه تصرّف‌ها، در ملکوت خورشید و بازگرداندن آن به جایی که بتوان نماز را ادا خواند، آن هم دوبـار، یـک بـار در مدینـه و یک بار در زمین بابل که در کتب شیعه و سنّی ذکر شده است.[4]

از آنجایی که همهٔ ملائک که مظاهر اسمای الهی هستند، طبق آیات قرآن، در خدمت انسان کامل‌اند، ظهور چنین اعمال و تصرّفاتی از انسانهای کامل و اولیـای الهـی، امـری بدیهی و طبیعی است، و حتّی دست یافتن به چنین مرتبه‌ای، برای سایر فرزندان آدم نیز به شرط عبودیت و بندگی حق‌تعالی فراهم است. چنانکه حق‌تعـالی در حـدیث قدسـی فرموده است: «یَا بْنَ آدَمَ! أَنَا أَقُولُ لِلشَّیءِ کُنْ فَیَکُونُ؛ أَطِعْنِی فِیمَا أَمَرْتُـکَ تَقُـولُ لِلشَّـیءِ کُنْ فَیَکُون».[5] یعنی: ای فرزند آدم من در ایجاد هر چیز می‌گویم بوده باش پس، موجـود

---

۱. **قرآن مجید**، سوره نمل(۲۷)، آیه۴۰. (کسی که نزد او دانشی از کتاب بود گفت: من آن را قبل از آن کـه چشـم خود را برهم زنی برایت می‌آورم).

۲. همان، سوره سبأ(۵٤)، آیه۱۲. (و (حرکت) باد را تحت امر سلیمان قرار دادیم که وسیله آن سحرگاهان راه یـک ماهه و شامگاهان راه یک ماهه را بپیماید).

۳. همان، سوره قمر(۵٤)، آیات۱–۲.

٤. **تفسیر المحیط‌الاعظم**، ج٤، صص۷۷–۸۸.

۵. حسن‌بن‌ابی‌الحسن دیلمی، **ارشاد القلوب**، ج۱، ص۷۵؛ **بحارالانوار**، ج۹۰، ص۳۷٦.

می‌شود. اطاعت من کن در آنچه تو را امر کردم تا تو را چنان قرار دهم که به چیزی بگویی بوده باش پس، موجود شود.

باید دانست که کُنه و کمال عبودیت، ربوبیت است؛ چنانکه امام صادق(ع) فرموده اند: «الْعُبُودِیَّةُ جَوْهَرٌ کُنْهُهَا الرُّبُوبِیَّةُ».[۱] بنابراین، «حقیقت عبودیت، سلب تمام آثار و نمایش‌های شخصی، و گذشت و عبور از همه منازل مادی و نفسانی، و فنا و محو در مقابل جمال و جلال احدیت است. انسان چون به مرحلهٔ حقیقت و کمال عبودیت منتهی شد، مظهر تام و مجلی کامل ربوبیت قرار خواهد گرفت».[۲]

از همین‌رو، انسانهای کامل و اولیای الهی– علاوه بر آن مقام کَوْنِ جامع و مظهریت اسم اعظمی که دارند– در عین ربوبیت در کمال عبودیت‌اند و از این منظر نیز فانی در ذات حق و باقی در ذات اویند و به همین واسطه، آینه‌ای خدای‌نما و مظهری تام از حق‌تعالی و همچنین متولّی و متصرّف در عوالم‌اند به اذن الهی: «در میان موجودات، برخی انسانها که از نظر مقام دارای احترام خاصی هستند، متولّی این عالم‌اند و از این‌رو، آنها به منزلهٔ آینه‌ای هستند که تنها و تنها خدا را نشان می‌دهند به نحوی که مظهر اسماء و صفات الهی گشته‌اند، مظهر علم، قدرت، حلم، کَرَم و... چهارده معصوم، فانی در نور احدیتند، علاوه بر آن، منصب تولیّت نور خدا که بر تمام موجودات است به دست آقایان است؛ یعنی به واسطهٔ ایشان به بقیهٔ موجودات حیات و علم و فهم و یقین عطا می شود... در بسیاری از اخبار این معنا به چشم می‌خورد که حضرات معصومین– علیهم‌السّلام– سلب هویّت از خویش می‌کنند، ارادهٔ آنها همان ارادهٔ خداست و لذا تا خدا نخواهد، آنها دست به کار نمی برند».[۳]

از جمله احادیثی که نشانگر مقام فنا و یگانگی اولیای الهی با حق‌تعالی است، حدیث معروف قرب نوافل است که به صورتهای مختلفی روایت شده است: «قَالَ

---

۱. امام صادق(ع)، **مصباح‌الشریعة**، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱٤۰۰ه.ق، ص۷. (بندگی جوهره‌ایست که کُنه آن ربوبیت است).

۲. حسن مصطفوی، **ترجمه و شرح مصباح‌الشریعه**، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳٦۰، ص٤٥٤.

۳.حسنعلی نجابت شیرازی، **شرح دعای رجبیه**، شیراز، حوزه علمیه شهیدمحمّدحسین نجابت، ۱۳۷۷، صص۱-۲.

رَسُولُ اللَّهِ(ص) قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ أَهَانَ لِی وَلِیّاً فَقَدْ أَرْصَدَ لِمُحَارَبَتِی وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَیَّ عَبْدٌ بشَیْءٍ أَحَبَّ إِلَیَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَیْهِ وَ إِنَّهُ لَیَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بالنَّافِلَة حَتَّی أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِی یُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِی یَنْطِقُ بِهِ وَ یَدَهُ الَّتِی یَبْطِشُ بهَا إنْ دَعَانِی أَجَبْتُهُ وَ إِنْ سَأَلَنِی أَعْطَیْتُهُ...».[۱] یعنی: رسول خدا(ص) فرمود: خداوند عزّ و جلّ فرماید: هر که دوستی از مرا اهانت کند، محققاً برای نبرد با من کمین کرده است، و هیچ بنده با عملی به من نزدیک نشود که محبوب‌تر باشد نزد من از عمل به آنچه بر او واجب کردم، و به راستی که او با انجام *نوافل* به من تقرّب جوید تا آنجا که او را دوست دارم و چون او را دوست داشتم، گوش او شوم که با آن بشنود و چشم او شوم که با آن ببیند و زبان او شوم که با آن بگوید و دست او شوم که با آن بگیرد، اگر مرا بخواند، اجابتش کنم و اگر از من خواهشی کند، به او ببخشم.

امام صادق(ع) نیز در ضمن روایتی، اولیای الهی را موجوداتی نورانی معرفی می‌کند که چشم بیننده، گوش شنوا و زبان گویای خداوند در بین مخلوقاتش هستند و حق‌تعالی به واسطه و به وسیلهٔ ایشان، امور خویش را در عالم ساری و جاری می‌سازد: «إنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ خَلْقاً خَلَقَهُمْ مِنْ نُورِهِ وَ رَحْمَةً مِنْ رَحْمَتِهِ لِرَحْمَتِهِ فَهُمْ عَیْنُ اللَّهِ النَّاظِرَةُ وَ أُذُنُهُ السَّامِعَةُ وَ لِسَانُهُ النَّاطِقُ فِی خَلْقِهِ بإِذْنِهِ وَ أُمَنَاؤُهُ عَلَی مَا أَنْزَلَ مِنْ عُذْر أَوْ نُذْر أَوْ حُجَّة فَبهِمْ یَمْحُو اللَّهُ السَّیِّئَاتِ وَ بهِمْ یَدْفَعُ الضَّیْمَ وَ بهِمْ یُنْزِلُ الرَّحْمَةَ وَ بهِمْ یُحْیِی مَیِّتاً وَ یُمِیتُ حَیّاً وَ بهِمْ یَبْتَلِی خَلْقَهُ وَ بهِمْ یَقْضِی فِی خَلْقِهِ قَضِیَّةً».[۲]

یعنی: بی‌تردید، خداوند عزّ و جلّ، مخلوقاتی خاصّ خود دارد که آنان را از نور خویش آفریده و آنان بخشی از چشمهٔ شفقت الهی برای مهرورزی و دلسوزی او به مخلوق اویند. پس، ایشان به اذن خدا در میان آفریدگانش چشم بیدار و نگران

---

۱. **الکافی**، ج۲، ص۳۵۲. این روایت بدین صورت نیز نقل شده است: «لَا یَزَالُ عَبْدِی یَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بالنَّوَافِلِ مُخْلِصاً لِی حَتَّی أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِی یُبْصِرُ بِهِ وَ یَدَهُ الَّتِی یَبْطِشُ بهَا إِنْ سَأَلَنِی أَعْطَیْتُهُ وَ إِن اسْتَعَاذَنِی أَعَذْتُهُ»(**ارشادالقلوب**، ج۱، ص۹۱). و بدین صورت نیز روایت شده است: «لَا یَزَالُ الْعَبْدُ یَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بالنَّوَافِلِ حَتَّی أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ وَ لِسَانَهُ وَ یَدَهُ وَ رِجْلَهَ. فَبی یَسْمَعُ وَ بی یُبْصِرُ وَ بی یَنْطِقُ وَ بی یَبْطِشُ وَ بی یَسْعَی [و فی روایةٍ] وَ بی‌یَمْشِی»(**جامع‌الأسرار و منبع‌الأنوار**، ص۲۰٤، ص۶۰۵).

۲. ابن بابویه(شیخ صدوق)، **معانی‌الاخبار**، به تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۰۳، ص۱۶.

پروردگار و گوش شنوا و زبان گویای وی، و مورد اعتماد اویند بر آنچه فرستاده است، از قبیل: پوزش برای محو کردن بدی، یا ترسانیدن یا رهبر و راهنما بودن. پس، به سبب ایشان گناهان را می‌زداید، و به وسیلهٔ آنان گزند ظلم و ستم را دفع می‌کند، و به برکت آنان نعمت ارزانی می‌دارد، و به وسیلهٔ ایشان در کالبد مرده روح دمیده و او را زنده می‌سازد، و جان را از تن زنده بیرون می‌برد، و توسط آنان آفریدگان خود را می‌آزماید، و به وسیلهٔ ایشان حکم خویش را در میان مخلوقاتش به اجرا می‌گذارد.

حضرت مولا علی(ع) خود در مورد مقام والای حضرتش که مصداق اتمّ انسان کامل است این موضوع را این‌گونه بیان فرموده است: «أَنَا عِلْمُ اللَّهِ وَ أَنَا قَلْبُ اللَّهِ الْوَاعِی وَ لِسَانُ اللَّهِ النَّاطِقُ وَ عَیْنُ اللَّهِ وَ جَنْبُ اللَّهِ وَ أَنَا یَدُ اللَّه».[۱] یعنی: من علم خدایم و من قلب واسع پروردگارم و من زبان سخن‌گوی خداوندم و چشمان او و پهلوی او و من دست حق‌تعالی هستم. و باز در جای دیگری فرمودند: «أَنَا عَیْنُ اللَّهِ وَ أَنَا یَدُ اللَّهِ وَ أَنَا جَنْبُ اللَّهِ وَ أَنَا بَابُ اللَّهِ».[۲]

در روایت دیگری، امام صادق(ع) همین مفهوم را این‌گونه بیان داشته‌اند: «نَحْنُ حُجَّةُ اللَّهِ وَ نَحْنُ بَابُ اللَّهِ وَ نَحْنُ لِسَانُ اللَّهِ وَ نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ وَ نَحْنُ عَیْنُ اللَّهِ فِی خَلْقِهِ وَ نَحْنُ وُلَاةُ أَمْرِاللَّهِ فِی عِبَادِهِ».[۳] یعنی: ما حجت خداییم ما باب خداییم، ما زبان خداییم، ما وجه خداییم، ما دیدهٔ خدا در میان خلقش هستیم، ماییم سرپرستان امر خدا در میان بندگانش.

---

۱. **التّوحید**، ص۱٦٤.

۲. **الکافی**، ج۱، ص۱٤٥.

۳. محمّد بن حسن صفار، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد(ص)**، به تصحیح میرزا محسن کوچه باغی تبریزی، قم، مکتبة آیةالله المرعشی‌النجفی، ۱٤۰٤، ص٦۱؛ **الکافی**، ج۱، ص۱٤٥. برای مشاهدهٔ احادیث مشابه ر.ک: **بصائر الدرجات**، صص٦۱–۱۰۹؛ **الکافی**، ج۱، ص۱٤۳–۱٤٦؛ **معانی‌الاخبار**، صص۱۲–۱۸. حضرت مولا علی(ع) در خطبةالبیان نیز به صراحت تمام در مورد مقام والای خویش سخنانی بر زبان رانده است که مورد پذیرش و توجّه عرفای بزرگ اسلامی(اعم از شیعه و سنّی) بوده است و ایشان در کتابهای خود به صورت فراوان به آن استناد داده‌اند. این سخنان شریف نیز همگی با توجّه به مبحث انسان کامل و مظهریّت تام او، قابل بررسی و پژوهش‌اند.(ر.ک: **تفسیر المحیط‌الاعظم**، ج۱، صص۲۱٦–۲۲٥؛ **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم**، صص٦٥۳–٦٥۷).

همچنین است حدیث شریف «معرفت به نورانیت مولا علی(ع)» که در کتب حدیثی نقل شده است و خبر از مقام والای انسان کامل علوی و فنای او در حق‌تعالی و قدرت تصرّف او در جمیع عوالم می‌دهد.[۱]

این احادیث در راستای آیات قرآن قرار دارند که در آنها، حضرت حق، به مقام یگانگی و فنای انسان کامل، در ذات خویش اشاره کرده است؛ چنانکه در برخی آیات، حق‌تعالی فعل حضرت رسول(ص) را به خود نسبت می‌دهد و می‌گوید این تو نبودی که فعل را انجام دادی، بلکه ما بودیم؛ چرا که وجود تو در وجود ما فانی است، چنانکه می‌فرماید: «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی».[۲]

سیّد حیدر آملی در تفسیر این آیه با اشاره به مقام فنای حضرت رسول(ص) و یگانگی انسان کامل با حق‌تعالی، این‌گونه گفته است: «وَ هذا المَقامُ یُسَمَّی مَقامَ الفَناءِ فی التّوحیدِ أعْنی مَقامَ فَناءِ العارفِ فی المَعروفِ، و المُحبِّ فی المَحبُوبِ، و الشّاهِدِ فی المَشهُودِ، بِمَحْوِ الإثنینیّةِ الإعْتِباریّةِ، و رفعِ الانانیّةِ المانِعةِ عَنِ الوُصولِ إلَیهِ».[۳] یعنی: این مقام، مقام فانی شدن در توحید است. به عبارت دیگر، مقام فانی شدن عارف در معروف و محبّ در محبوب و شاهد در مشهود است. در این مقام، آن دوگانگی و جدایی اعتباری میان عارف و حق‌تعالی محو می‌گردد و آن انانیّت و خودی که مانع وصول به این مقام بود، رفع می‌شود.

سیّد حیدر، در جای دیگر، در توضیح این آیه و تعیین مصادیق انسان کامل و یگانگی آنها با حق‌تعالی، این‌گونه می‌گوید: «و الغَرَضُ أنَّ النَّبیَّ إذا إتّصَفَ بِصِفاتِ الحَقِّ و أخْلاقِهِ، یَصدُقُ عَلَیْهِ أنّهُ وَلیٌّ من حَیْثُ الولایة، و إذا اتَّصَفَ بالولایة یَصْدُقُ أنّهُ حَقٌّ مِنْ حَیْثُ فَنائِهِ فی الحَقِّ و بَقائِهِ بِهِ کَفَناءِ المَوْجِ فی البَحرِ مَثَلاً فإنَّ المَوْجَ إذا فَنِیَ مِنْ تَعَیُّنِهِ و تَشَخُّصِهِ بإتِّحّادِهِ بالبَحرِ صارَ بَحْراً مِنْ غَیرِ خِلافٍ. و بناءً علی هذا یَجبُ أنْ یکونُ خاتمَ الأولیاءِ غَیرَ مُنْفَکٍّ عَنْ خاتمِ الأنبیاءِ حقیقةً و مَعنًی و کَذلِکَ حَقیقتُهُ عَنْ حقیقتِهِ، و لَیسَ هذا المَعنی صادِقاً إلّا علی علیٍّ، علیهِ السَّلامُ، عَقْلاً و نَقْلاً و کَشْفاً فَیجبُ أنْ یَکُونَ خاتم

۱. **بحارالانوار**، ج۲٦، ص۲.

۲. **قرآن مجید**، سوره انفال(۸)، آیه ۱۷. (و چون افکندی، تو نیفکندی؛ بلکه خدا افکند).

۳. **تفسیر المحیط‌الأعظم**، ج۳، ص٦۸.

الأوْلیاءِ مُطْلقاً هُو لا غَیْرَهُ، و کذلکَ خاتمَ الأولیاءِ مُقَیّدا لا یَجُـوزُ أن یَکُـونَ إلّـا المَهـدِیَّ، علیهَ السّلامُ، فإنّهُ مِنْهُم و مِنْ حَقیقتِهِم».[1]

یعنی: منظور این است که هرگاه پیامبر(ص) به صفات حـقّ و اخـلاق حـقّ متّصـف بشود، عنوانِ «ولیّ» از جهت ولایت، دربارهاش صدق میکند؛ چرا که او حـقّ اسـت بـه دلیل فنا شدنش در حقّ و رسیدن به مقام بقاء بالله. و مثـال یگـانگی و فنـاء او در حـق تعالی، همچون یگانگی و فنای موج است در دریا، زیرا وقتی که تعیّن و تشخّص مـوج در دریا فانی میشود با آن یگانه میگردد، و بدون شک، آنچه باقی میماند، دریاست.

و طبق این مثال، باید خاتمالاولیاء از خـاتمالانبیـاء از لحـاظ حقیقـت و معنـی جـدا نباشد و همچنین، حقیقت خاتمالاولیاء از حقیقت خاتمالانبیاء جدا نیست، و این معنی- هم عقلاً و هم نقلاً و هم کشفاً- تنها دربارۀ حضرت علی(ع) صدق میکند. از ایـن رو، خاتمالاولیاء، بهطور مطلق، باید حضرت علی(ع) باشد، نه کسی دیگر. و همچنین بهطور تقیید، تنها حضرت مهدی(ع) باید خاتمالاولیاء باشد؛ زیرا که او از آنهاسـت و از حقیقـت آنان[یعنی: مهدی(ع)، همان حقیقت محمّدی(ص) و حقیقـت علـوی(ع) اسـت کـه در جلوۀ مهدوی ظهور مینماید].

مولوی نیز آیۀ «ما رَمَیْتَ إذْ رَمَیْتَ را با مفهومِ لطیف ادبی و عرفانی که در آن مندرج است، بیش از هر آیه و حدیث دیگر در تمـام شـش دفتـر مثنـوی بـه کـار بـرده، و در بسیاری از مسائل دقیق کلامی و فلسفی از قبیـل مسـألۀ وحـدت وجـود، و بیـان مقـام خلافت الهی، و ظهور حق در کسوت بشری و صدور کرامات و خرق عادات از انبیـا و اولیا و تجسّد لاهوت در ناسوت، و جنبـۀ ربـوبی بشـری و امثـال ایـن، اسـتفاده کـرده است».[2] به عنوان نمونه، در جایی از مثنوی، یگانگی جان انسان کامـل بـا حـقتعـالی را اینگونه بیان میکند:

مـا رَمَیْـتَ اِذْ رَمَیْـت، احمـد بُـدَه اسـت   **دیـــدن او دیـــدن خـــالق شـــده اســـت**
مـــدحت او مـــدحت و تســـبیح حـــق   **میـــوه مـــیرویـــد ز عـــین ایـــن طبـــق**

---

۱. **تفسیر المحیطالأعظم**، ج۵، صص۲۸۱.

۲. جلالالدین همایی، **مولوینامه**، ج۱، ص۲۷.

چشم دل را هین گذاره کن ز طین آن یکی قبله است، دو قبله مبین [۱]

طبق این ابیات، مولوی نیز به یگانگی جانِ حضرت رسول(ص) و خداوند اذعان داشته و دیدن و شناختن او را مساوی با دیدن و شناختن حق‌تعالی دانسته است؛ چنانکه خود حضرت رسول(ص) در تشریح مقام والای وجودی و حقیقت نوری خود فرمودند: «مَن رَآنِی فَقَد رَأیَ الحَق» [۲] و یا: «مَن رَآنِی فَقَد رَأیَ الله». [۳]

همچنین در آیهٔ دیگری، خداوند دست حضرت رسول(ص) را همچون دست خود دانسته است و می‌فرماید هر کس می‌خواهد دست مرا بگیرد و با من بیعت کند، دست حضرت محمّد(ص) را بگیرد؛ چرا که دست او، دست ماست: «اِنَّ الَّذینَ یُبایِعُونَکَ إِنَّما یُبایعُونَ اللَّهَ یَدُاللَّهِ فَوْقَ أیْدیهم». [٤]

از دیدگاه عرفا، باتوجّه به این آیه و آیات دیگر، انسان کامل که خلیفه و مظهر حق‌تعالی و فانی در اوست، موصوف به صفات الهی است و دوگانگی‌ای بین او و حق‌تعالی نیست، و از این روست که خداوند، دست انسان کامل محمّدی را دست خود و اطاعت از او را عین اطاعت از خود خوانده است: «الإمامةُ علی الحَقیقةِ إنّما هِیَ لِلّهِ الحَقِّ تَعالی جَلَّ جَلالُهُ و أصحابُ هذِهِ الأحوالِ إنّما هُمْ نُوابّهُ و خُلفاؤُهُ و لِهذا وَصَفَهُم بصفاته بَلْ جَعَل عَیْنَهُ عَیْنَ صِفاتِهم فَهُوَ الإمامُ لا هُمْ. قال تعالی: *إِنَّ الَّذِینَ یُبایِعُونَکَ إِنَّما یُبایِعُونَ اللَّهَ* [٥] و قال تعالی: *مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أطاعَ اللَّهَ* [٦] و قال: *أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ* [۷] أی أصحابَ الأمْرِ و أصحابَ الأمْرِ علی الحَقیقةِ هُمُ الَّذینَ لا

---

۱. **مثنوی**، دفتر ٦، ابیات ۳۱۹۷، ۳۲۰٤، ۳۲۱۸.

۲. **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۲۳۵؛ محمّدتقی مجلسی، **روضةالمتقین فی شرح من لایحضره‌الفقیه**، به تصحیح حسین موسوی کرمانی و علی‌پناه اشتهاردی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱٤۰٦، ج۵، صص ٤۸۰–٤۸۱؛ **جامع‌الاسرار**، ص۲۰۵. (هر که مرا دید، خدا را دیده است).

۳. **منهاج‌البَراعَه فی‌شرح نهج‌البلاغه**، ج۱۷، ص۱۷۱؛ **شرح أصول‌الکافی**(صدرا)، ج٤، ص۱۵۸.

٤. **قرآن مجید**، سوره فتح(٤۸)، آیه۱۰. (در حقیقت، کسانی که با تو بیعت می‌کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند؛ دست خدا بالای دستهای آنان است).

٥. **قرآن مجید**، سوره فتح(٤۸)، آیه۱۰.

٦. همان، سوره نساء(٤)، آیه۸۰.

۷. همان، سوره نساء(٤)، آیه۵۹.

يَقِفُ لِأمْرِهِم شَیءٌ لِأَنَّهُم بالله يَأمُرونَ كَما بِهِ يَسمَعُونَ كَما بِهِ يُبْصِرونَ فـإذا قـالوا الشَّـیء كُنْ فإنَّهُ يَكونُ لِأنَّهُم بِهِ يَتَكَلَّمُونَ».[۱]

یعنی: امامت در حقیقت، تنها از آن خدای حقِّ بلندمرتبۀ با عظمت اسـت، و کسـانی که دارای امامت شدند، در حقیقت نایبان و جانشیان اویند، و به این دلیل، خداونـد آنهـا را به صفات خود وصف نمود؛ بلکه عین و ذات خود را عینِ صفات آنها قـرار داد. لـذا کسی که امام است، همان خداست، نه ایشان. و خداونـد متعـال مـی‌فرمایـد: بـی‌تردیـد کسانی که با تو بیعت می‌کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند. و همچنین مـی‌فرماید: هر کس از پیامبر فرمان بَرَد، در حقیقت، خدا را فرمان برده. و می‌فرماید: خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید. و منظـور از «أُولِـی الْـأمْر» صاحبانِ امر است و صاحبانِ امر در حقیقت، آن کسانی هستند که هیچ چیزی در مقابـل امر و خواسته‌شان نمی‌ایستد و قرار نمی‌گیرد؛ زیرا آنان به‌وسیلۀ خدا امر می‌کنند، همان‌طور که به‌وسیلۀ او می‌شنوند و به‌وسیلۀ او می‌بینند، و هرگاه بـه چیـزی بگوینـد: بـاش، پس موجود می‌شود؛ چرا که به‌وسیلۀ او سخن می‌گویند.

از همین‌روست که اطاعت از حضرت رسول(ص)، اطاعت از خداست و کسـی کـه می‌خواهـد بـه محبّـت حـق‌تعـالی دسـت یابـد، راه آن، اطاعـت و پیـروی از حضـرت رسول(ص) است که جان او متحد و یگانه با حق‌تعالی است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّـونَ اللَّـهَ فَاتَّبِعُونی يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ».[۲]

از این منظر نیز، انسان کامل در عالی‌ترین درجه از مقام قرب نوافل است و «منتهـای قرب نوافل، فنای کلّی و اضمحلال مطلق و تلاشی تام است و پس از ایـن فنـای تـام و محو کلّی و محق مطلق و صعق تمام، گاه شود که عنایت ازلیه شامل حـالش شـود و او را به خود آورد و ارجاع به مملکت خودش آورد و حالت صحو از برای او دست دهـد و حالت انس و طمأنینه پیدا کند... پس، از این حالت که صحو بعد از محـو دسـت داد، وجود او وجود حقـانی گـردد و حـق‌تعـالی در مـرآت جمـال او، موجـودات دیگـر را

۱. **الفتوحات‌المکّیه**، ج۱، ص٤٤٦.

۲. **قرآن مجید**، سوره آل عمران(۳)، آیه۳۱. (بگو: اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنیـد تـا خـدا دوسـتتان بدارد).

مشاهده فرماید؛ بلکه هم افق با مشیت او گردد. و اگر انسان کامل باشد، با مشیت مطلقه هم افق گردد و در این حال، حق‌تعالی به او می‌بیند و می‌شنود و بطش می‌کند و خود او، ارادهٔ نافذهٔ حق و مشیت کامله و علم فعلی است».[۱] و همچنین «در این حالت (قرب نوافل)، بنده به خلعت ولایت ملبّس گشته، حق در صورت خلق می‌شود و باطن ربوبیتی که کُنه عبودیت است، در وی ظاهر می‌شود و عبودیت، باطن او می گردد».[۲]

از یک منظر می‌توان گفت، همهٔ حرف عرفان نظری، تبیین جایگاه انسان کامل است؛ چرا که غایت مقصود عارفان، معرفی و شناسایی اوست، همو که تجلّی اتمّ حق و بهترین راه معرفت و شناخت واقعی ذات و صفات الهی است. از این‌روست که آیت‌الله حسن‌زادهٔ آملی در شرح توقیع امام زمان در مورد ماه رجب(دعای رجبیه) که دربردارندهٔ مفهوم یگانگی جانِ انسان کامل با حق‌تعالی است، می‌گوید: «به حقیقت باید گفت، کتاب شرح قیصری که در دست داریم، شرح این توقیع شریف است: ...*اللّٰهُمَّ إِنِّی أَسْأَلُکَ بِمَعَانِی جَمِیعِ مَا یَدْعُوکَ بِهِ وُلَاةُ أَمْرِک... لَا فَرْقَ بَیْنَکَ وَ بَیْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُکَ وَ خَلْقُکَ*[۳]... تمام بیست و هفت فص، شرح این توقیع مبارک از ناحیهٔ مقدّسه است».[۴]

دستهٔ دیگری از آیات هستند که عرفا در اثبات مقام والای انسان کامل و بقای او در حق، از آنها استفاده کرده و تحت عنوان برهان **عندیّت** از آنها یاد می‌کنند. طبق برهان عندیت، انسان کامل، «وجه‌الله» و به عبارت دیگر، مظهر تمامِ صفاتِ جمال و جلال

---

۱. سیّد روح‌الله خمینی، **شرح چهل حدیث(اربعین حدیث)**، صص۵۹۱ – ۵۹۲.

۲. **تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس**، ص۴۰: «... و هذا حقیقة قرب النّوافل فیصیر العبد مخلعا بخلعة الولایة فیکون حقّا فی صورة الخلق فیظهر فیه باطن الرّبوبیّة الّتی هی کنه العبودیّة و یصیر العبودیّة باطنه».

۳. یعنی: بار پروردگارا! من تو را پرسش می‌کنم به تمام مفاد و معانی آنچه را که والیان امر تو به سبب آنها از تو پرسش نموده و تو را بدانها خوانده‌اند. هیچ فرقی بین تو و آنها نیست مگر اینکه آنها بندگان تو هستند و آفریده‌شدگان تو.

۴. **دروس شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص ۳۰۵.

الهی است و وجود او بعد از فنای همه اشیاء، در نزد پروردگار باقی است.[1] عرفا با کنار هم قرار دادن چند آیه از آیات قرآن مجید، این برهان را اقامه می‌کنند.

نخست، این آیاتِ سورهٔ قمر که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الْمُتَّقینَ فی جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ. فی مَقْعَدِ صِدْقٍ **عِنْدَ** مَلیکٍ مُقْتَدِرٍ».[2] پس، انسان متقّی، در نهایت، نزد (عِنْد) پروردگار است.

دوم، این آیهٔ سورهٔ نحل که خداوند می‌فرماید: «ما عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ وَ ما **عِنْدَ** اللّهِ باقٍ».[3] پس، آنچه نزد (عند) خداست، باقی است. با توجّه به آیات سورهٔ قمر، انسان متّقی، نزد پروردگار است. نتیجه این که: انسان متّقی، باقی است.

آیه سوم، در سورهٔ قصص است که خداوند می‌فرماید: «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ».[4] طبق این آیه، آنچه باقی می‌ماند وجه خداست.

حال نتایج این آیات را کنار هم قرار می‌دهیم. آنچه باقی می‌ماند وجه خداست. انسان متّقی باقی می‌ماند؛ نتیجه این که انسانِ متّقی وجه خداست. به عبارت دیگر، طبق آیات قرآن، انسان متّقی که نام دیگری برای انسان کامل است– چون انسان کامل در نهایت عبودیت و تقوای الهی قرار دارد– وجه‌الله باقی است. و همانگونه که قبلاً یادآور شدیم مقصود از وجه‌الله، صورت ظاهری برای الله نیست؛ بلکه منظور تجلّی تمام صفات جمال و جلال است.[5] همچنانکه حضرت رسول فرمود: «خَلَقَ اللّهُ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ».[6] و همچنانکه در احادیث ائمه اطهار نیز دیدیم، ایشان خود را با عنوان «وجه‌الله» معرفی کرده‌اند، چنانکه امام صادق بکرّات و صورتهای مختلف فرموده‌اند:

---

۱. ر.ک: سید محمّد حسین طباطبایی، **ولایت‌نامه(رسالة‌الولایة)**، ترجمه همایون همّتی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶، صص۹۵–۱۰۰؛ سید محمّد حسین حسینی تهرانی، **رسالهٔ لبّ‌اللباب در سیر و سلوک اولی‌الالباب**، چاپ هفتم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱٤۱۷ه.ق، صص۲۸–۳۰.

۲. **قرآن مجید**، سوره قمر(٥٤)، آیات٥٤–٥٥. (در حقیقت، مردم پرهیزگار در میان باغها و نهرها؛ در قرارگاه صدق، نزد پادشاهی توانایند).

۳. همان، سوره نحل(۱٦)، آیه۹٦. (آنچه پیش شماست تمام می‌شود و آنچه پیش خداست پایدار است).

٤. همان، سوره قصص(۲۸)، آیه۸۸. (جز ذات(وجه) خدا همه چیز نابود شونده است).

٥. ر.ک: **معادشناسی**، ج٤، صص۲۰۸– ۲۰۹؛ **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ص۱۰۸.

٦. **بحارالانوار**، ج۱۱، ص۱۱۱و ج٤، ص۱٤؛ **التّوحید**، ص۱٥۲؛ **عیون اخبار الرّضا**، ج۱، ص۱۲۰؛ **المسند**، ج۲، ص۲٤٤؛ **الجامع‌الصحیح**، ج۷، ص۱۲٥. (خداوند، آدم را به شکل خودش آفرید).

«نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ»[۱] و: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ نَتَقَلَّبُ فِی الْأَرْضِ بَیْنَ أَظْهُرِکُم»[۲] و یا: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِی لَا یَهْلِکُ»[۳] و: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَی: *فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه*[٤]»[٥] و: «قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُول: *کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ*[٦]، قَالَ: نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ»[۷] و همچنین: «فی «فی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: *کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ*، إِلَّا مَا أُرِیدَ بِهِ وَجْهُ اللَّهِ وَ وَجْهُ اللَّهِ عَلِیٌّ –علیه‌السّلام–».[۸]

می‌توان خلاصهٔ برهان عندیت را به صورت دو قیاس منطقی ساده، به صورت زیر، نمایش داد:

متّقین نزد خدا هستند. (صغری)
آنچه نزد خداست، باقی است. (کبری)
متّقین، باقی هستند. (نتیجه)

متّقین، باقی هستند. (صغری)
آنچه باقی است، وجه‌الله است. (کبری)

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۱٤٥؛ **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد(ص)**، ص٦۱. (ما وجه خداییم).

۲. **الکافی**، ج۱، ص۱٤۳. (ماییم وجه خدا که در زمین میان شما رفت و آمد کنیم).

۳. **التّوحید**، ص۱٥۰؛ **بحارالانوار**، ۲٤، ص۲۰۱. (مائیم وجه خدا که هلاک نمی‌شود).

٤. **قرآن مجید**، سوره بقره(۲)، آیه۱۱٥. (به هر سو رو کنید، آنجا روی خداست).

٥. سیّد شرف‌الدین علی حسینی استرآبادی، **تأویل‌الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة**، بـه تصـحیح حسـین استاد ولی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱٤۰۹ه.ق، ص۲۱. (ما وجه(روی) خداییم که خداوند بزرگ‌مرتبه فرمود: به هر سو رو کنید، آنجا روی خداست).

٦. **قرآن مجید**، سوره قصص(۲۸)، آیه۸۸. (جز وجه خدا همه چیز نابودشونده است).

۷. **تأویل‌الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة**، ص٤۱۷؛ **بحارالانوار**، ۲٤، ص۱۹۳. (هنگامی کـه امـام صـادق این آیه را شنیدند که: «جز وجه خدا همه چیز نابودشونده است». فرمودنـد: مـا وجـهِ خداونـدِ عزیـز و بزرگـوار، هستیم).

۸. **تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة**، ص٤۱۸؛ **بحارالانوار**، ج۳٦، ص۱٥۱؛ محمّد بـن محمّدرضـا قمی مشهدی، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، به تصحیح حسین درگاهی، تهران، سـازمان چـاپ و انتشـارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳٦۸، ج۱۰، ص۱۱۳. (امام صادق(ع) در تفسیر این سخن خداونـد کـه فرمـوده است: «جز وجه خدا همه چیز نابودشونده است» فرمودند: همه چیز نابود می‌شود مگر آنچه وجه خـدا اراده بکنـد که آن چیز نابود نشود، و علی(ع) وجه خداست).

متّقین، وجه‌الله هستند. (نتیجه)

با این توضیحات آشکار شد که «آنچه نزد خداوند سبحان است، وجه اوست و وجه هر چیز، از او جدایی‌ناپذیر است و آن همان چیزی است که به واسطهٔ آن با اشیاء مواجه می‌شود. پس این کسان (انسانهای کامل) با گام صدق خویش بدانجا رسیده‌اند که در سبحات وجه حق‌تعالی متمکّن گشته‌اند و در روشنی انوار ذات او مستهلک و فانی شده‌اند... پس این عارفان والا مقام که به مقام تمکین و فنا رسیده‌اند، جز صفات و اسماء خداوند سبحان، نه اسمی برای آنها می‌ماند و نه رسمی. پس حجاب برداشته می-شود، زیرا چیزی از آنان و با آنان و غیر آنان و جز *وجه خداوندِ* صاحب جلال و اکرام بر جا نمی‌ماند».[1]

به عبارت دیگر، «بندگان مخلَص خدا، وجه خدا هستند و با تطبیق و قیاس این آیات با آیاتی که در سورهٔ رحمن و قصص بیان شده و همهٔ موجودات را مژدهٔ مرگ می‌دهد و فقط وجه خدا را باقی می‌داند، استفاده می‌شود که وجه خدا که باقی است و بَوار و هلاک بر او عارض نمی‌شود همان بندگان مُخلَص خدا هستند. بندگان مُخلَص خدا پس از آنکه از دنیا رفتند، در برزخ توقّف ندارند. در قیامت نیز حشر و حضور ندارند. صیحهٔ برزخی اوّل که صور إماته است و صیحه دوّم که صور إحیاء است، هیچ‌کدام در آنها اثر ندارد، چون از این مراتب و درجات عبور کرده‌اند و در عالمی مافوق عالم برزخ و عالم حشر و نشر و حساب و کتاب و عَرْض و سؤال وارد شده، و وجودشان و سرّشان به حقیقت وجه‌اللهی متحقّق گردیده است که مرگ و بوار و فناء و نیستی در آنجا راه ندارد... مُخلَصین به مقام فناء در ذات حضرت احدیّت رسیده‌اند. پس، دیگر وجودی ندارند تا دچار صعقه و فزع مرگ گردد، و چیزی از خود ندارند که محتاج به حساب و کتاب باشند».[2]

خلاصه بحث این که آیات و روایات فراوانی در اثبات ولایت انسان کامل و مقام والای او وجود دارد. آیاتی که انسان کامل را خلیفهٔ خدا معرفی می‌کنند، آیاتی که به جامع بودن مظهریت انسان کامل و تصرّف او در عالم اشاره می‌کنند، آیاتی که به مقام

---

۱. سیّد محمّدحسین طباطبایی، **ولایت‌نامه(رساله‌الولایه)**، صص۹۸-۹۹.

۲. **معاد شناسی**، ج ٤، صص ۲۱۱-۲۱۲.

یگانگی و فنا و بقای انسان کامل با حضرت حق می‌پردازند و از محبّت و توجّه خدا نسبت به او خبر می‌دهند.

همچنین احادیث بسیاری نیز در راستای همین آیات وجود دارند که به مقام والای انسان کامل و اولیای الهی از جمله مظهریت جامع آنها، یگانگی آنها با حق، قدرت تصرّف ایشان در عوالم و فضایل دیگر ایشان، خبر می‌دهند.

فضایل انسان کامل و اولیای الهی در احادیث به حدّی است که خود می‌تواند موضوع نگارش کتابها و رساله‌های فراوانی باشد و در این مقال که درآمدی بر اندیشهٔ انسان کامل در عرفان نظری و ادب عرفانی است، پرداختن به همهٔ آنها میسّر نیست.[۱]

نمونه هایی از خصوصیات انسان کامل در ادب عرفانی فارسی

آنچه در باب مقام و جایگاه و صفات و ویژگی‌های انسان کامل در عرفان نظری بیان شد، به طریق و زبان دیگری در ادبیات عرفانی فارسی نیز وجود دارد. در حقیقت، یکی از موضوعات مهم و اساسی مطرح شده در ادبیات عرفانی فارسی، شرح و بسط همین حقیقت والاست. عارفانِ مسلمان ایرانی، چه قبل از ابن‌عربی و چه بعد از او، همواره این معنی را در نظر داشته‌اند و با تعبیرات مختلف سعی کرده‌اند، مقام و جایگاه انسان کامل را در آثار خود تبیین و تشریح کنند.

تنها تفاوت در آنجاست که ممکن است در ادبیات عرفانی فارسی آن اصطلاحات و یا نظام‌بندی خاصی را که در عرفان نظری و خصوصاً شارحان ابن‌عربی وجود دارد نیابیم. اما این بدان معنا نیست که عارفان مسلمان فارسی‌زبان قبل از ابن‌عربی با مفهوم و حقیقت وجودی انسان‌کامل بیگانه و ناآشنا بوده‌اند؛ بلکه اتفاقاً تمام خصوصیات و ویژگی‌هایی که در عرفان نظری برای انسان کامل برشمرده می‌شود به نوعی دیگر در ادبیات عرفانی فارسی قبل از ابن‌عربی وجود دارد.

---

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک به کتابهای: علامه سید محمّدحسین تهرانی، امام‌شناسی(۱۸جلد)؛ کوکب اعظم کاکویی، نخستین تجلّی؛ اصغر طاهر زاده، حقیقت نوری اهل‌البیت؛ ولایت انسان کامل از منظر عرفانی سیّدحیدر آملی و امام خمینی؛ انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه؛ رسالة الولایه طباطبایی.

در ادامه به صورت مختصر، شواهدی از نظریات و اندیشه‌های تعدادی از شاعران و عارفان برجستهٔ ادبیات فارسی را که در مورد خصوصیات و ویژگی‌های انسان کامل بیان کرده‌اند، عرضه می‌شود. خصوصیاتی همچون: کَوْنِ جامع بودن؛ مظهریت؛ اولین تجلّی بودن؛ علّت هستی بودن، و قدرت تصرّف درعوالم(ولایت تکوینی).

کَوْنِ جامع

همانگونه که در قسمت‌های پیشین عرض شد، یکی از مهمّترین خصوصیات انسان کامل در عرفان نظری، کَوْنِ جامع بودن آن است تا جایی که حضرت انسان کامل را کَوْنِ جامع نام نهاده‌اند. و این بدان دلیل است که انسان کامل، مجموع همهٔ مراتب و تجلّیات پیش از خود است و چهار مرتبه یا حضرت پیشین در این مرتبه یا حضرت به صورت توأمان به ظهور رسیده‌اند. دیدگاه‌های عارفان در این باب را می‌توان در دو دسته طبقه‌بندی کرد:

الف)دیدگاه‌هایی که در آنها این موضوع را بیان می‌کنند که همهٔ عوالم روحانی و جسمانی و همهٔ عوالم غیب و شهادت و همهٔ صفات الهی در وجود انسان کامل تجلّی یافته‌اند و انسان کامل، زبده و خلاصهٔ وجود است.

ب)دستهٔ دیگری که در آنها به این موضوع تأکید می‌شود که اساساً هرچه در عالمِ وجود است، سایه و تجلّی و نوری از انوار وجودی انسان کامل است. به عبارت دیگر، همهٔ عوالم، جلوه‌ای از وجود انسان کامل‌اند و وجودشان نشأت یافته از وجود اوست. و از همین‌رو، هیچ چیزی جز انسان کامل وجود ندارد؛ زیرا انسان کامل، کُلٌّ مطلقی است که همه چیز از او و به واسطهٔ او به منصهٔ ظهور رسیده است.

در هر دوی این دیدگاه‌ها، انسان کامل، کُلٌّ مطلق است و هیچ هستی‌ای نیست که در او نباشد و یا از او نشأت نگرفته باشد.

الف) انسان کامل: مجموع هستی‌ها

جناب عطار در منطق‌الطیر در وصف انسان کامل می‌گوید:

همچنان کز پس بدید و پیش دید — خویش را کُلّ دید و کُلّ را خویش دید[1]

و باز در رباعی دیگری، بر این موضوع اذعان دارد که جهان و هستی، منحصر در وجود انسان کامل است و خارج از او، جهانی دیگر نیست:

از فوق، ورای آسمان بودم من — وَز تحت، زمین بیکران بودم من
عمریم جهان باز همی‌خواند به خویش — چون در نگریستم، جهان بودم من[2]

مولوی معتقد است که عظمت وجودی انسان کامل به حدّی است که همهٔ هستی‌ها در برابر آن، یک قطره هم به حساب نمی‌آیند.

هفت دریا اندر او، یک قطره‌ای — جمله هستی‌ها زِ موجش چکره‌ای[3]

چنین شخصی اگرچه در ظاهر یک شخص واحد است، اما حقیقتِ وجودی او شاملِ همهٔ وجودها و همهٔ زمانهاست و همهٔ الواح در او ظهور یافته است:

واحدٌ کالالف که بود؟ آن ولی — بلکه صد قرن است آن عبدالعلی[4]
در سه گز قالب که دادش، وانمود — هرچه در الواح و در ارواح بود[5]
آفتابی در یکی ذرّه نهان — ناگهان آن ذرّه بگشاید دهان[6]
بحر علمی در نَمی پنهان شده — در سه گز تن، عالَمی پنهان شده[7]

شیخ محمود شبستری می گوید:

ز احمد تا احد یک میم فرق است — جهانی اندر آن یک میم غرق است[8]

شاه نعمت‌الله ولی نیز معتقد است که انسان کامل، مجموع همهٔ عوالم و حضرات اربعهٔ قبل از خود است و هیچ تجلّی‌ای از تجلّیات الهی نیست که در این مظهرالعجایب

---

۱. **منطق‌الطیر**، ص۱۷.
۲. **مختارنامه**، ص۱۰٦.
۳. **مثنوی**، د۵، ب۱۸۸۰.
٤. همان، د٦، ب۲۲.
۵. همان، د۱، ب۲٦٤۸.
٦. همان، د٦، ب٤۵۸۰.
۷. همان، د۵، ب۳۵۷۹.
۸. **مفاتیح‌الإعجاز فی شرح گلشن راز**، ص۲۲.

عظیم و مجمع‌البحرین عظمی نباشد؛ از این رو، بعد از برشمردن چهار حضرت یا مرتبهٔ نخستینِ وجود، در مورد حضرت پنجم یا حضرت انسان کامل، چنین می‌گوید:

حضـــرتی کـــو جـــامع ایـــن هـــر چهـــار باشـــد آن انســـان کامـــل یـــاد دار
چـــار حضـــرت در یکـــی حضـــرت نگـــر تـــا ببینـــی پـــنج حضـــرت ای پســـر
غیـــب مطلـــق را نگـــر در عـــین او هـــم شـــهادت بـــین در آن ملـــک نکـــو
مجمـــع‌البحـــرین اگـــر جـــویی وی اســـت صورتاً جـام اسـت و در معنـی مـی اسـت[1]

ب) انسان کامل: مصدر هستی‌ها

از دیدگاه عارفان مسلمان، علاوه بر این که انسان کامل مجموع همـهٔ عـوالم اسـت، مصدر و منشأ همهٔ هستی‌ها نیز به شمار می‌رود. چنانکه حضرت رسول فرمودنـد: «أوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ روحی ثُمَّ خَلَقَ جَمیعَ الخَلائِق مِنْ روحی».[2] یعنی: نخستین چیزی که حـق‌تعالی آفرید روح من بود و سپس، از روح من همهٔ موجودات را پدیدار ساخت.

در عرفان نظری و ادبیات عرفانی بکرّات به این موضـوع اشـاره شـده کـه حقیقـت وجودی انسان کامل، اولین تجلّی الهی است و سایر هستی‌ها و مراتب، همگی تجلّیـات این مظهر اتمّ هستند. به این ترتیب، انسان کامل از این منظر، مصدر و منشأ و اصل همهٔ موجودات است.

عطار نیشابوری در منطق الطیر در وصف انسـان کامـل محمـدی ایـن‌گونـه سـروده است:

نـــور او مقصـــود مخلوقـــات بـــود اصـــل معـــدومات و موجـــودات بـــود
حق چـو دیـد آن نـور مطلـق در حضـور آفریـد از نـور او صـد بحـر نـور...
آنچـــه اوّل شـــد پدیـــد از غیـــب غیـــب بـــود نـــور پـــاکِ او بـــی هـــیچ ریـــب
بعـــد از آن، آن نـــور عـــالی زد عَلَـــم گشـت عـرش و کرسـی و لـوح و قلـم
یـک عَلَـم از نـور پـاکش عـالم اسـت یـک عَلَـم ذریّـت اسـت و آدم اسـت[3]

---

۱. **کلیّات اشعار شاه نعمت‌الله ولی**، ص۷۱۱.

۲. عزیزالدین نسفی، **کشف‌الحقایق**، به تصحیح احمد مهدوی دامغانی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸٦، ص۷۰.

۳. **منطق‌الطیر**، صص۱۵–۱٦.

فخرالدین عراقی این موضوع را این‌گونه به نظم درآورده است:

خورشید آسمان ظهورم، عجب مدار — ذرّات کائنات اگر گشت مظهرم
انوار انبیا همه آثار روی من — انفاسِ اولیا ز نسیمِ مطهّرم
ارواح قدس، جمله نمودارِ معنی‌ام — اشباهِ انس، جملَه نگه‌دار پیکرم
بحرِ محیط، رشحه‌ای از فیضِ فایضم — نورِ بسیط، لَمعه‌ای از نور ازهرم
نورم که از ظهور من اشیا وجود یافت — ظاهرترست هر نَفَس انفاس اطهرم
حق را ندید آنکه رُخ خوب من ندید — باری نظاره کن رُخِ انوارگسترم[1]

در تصویری که در اشعار فوق عرضه شده است، همهٔ مراتب وجود، اعم از عالم انوارِ انبیاء و نفوس اولیاء و ارواح مقدّس، نور بسیط و جز آنها تا عوالم ناسوتی؛ بلکه همهٔ ذرات کائنات و همهٔ اشیاء، مظهر و نمود و جلوه‌ای از وجود انسان کامل‌اند.

شاه نعمت الله ولی در مورد این‌گونه می‌گوید:

اصلِ او او، او بُوَد اصلِ همه — هم به او ثابت شود نسلِ همه[2]

یعنی، اصل وجودی انسان کامل از ذات حق‌تعالی است و مابقی موجودات، از وجود او نشأت یافته‌اند و او اصلِ وجودِ خاص و عام؛ یعنی اصلِ همهٔ مراتب وجود است:

عالم به وجودِ او تمام است — او اصلِ وجودِ خاص و عام است[3]

عبدالرحمن جامی می‌گوید:

صورتش گرچه ز آدم زاده — معنی‌اش اصل وجود افتاده[4]

مظهریت

یکی از مباحثی که در عرفان نظری مطرح می‌شود، بحث مظهریت اسماء و صفات الهی است. به این صورت که عرفا معتقدند که هریک از اسماء و صفات الهی دارای

---

۱. **کلیّات عراقی**، ص۸۷.
۲. **رسائل فصوصیه، رسالهٔ شرح فص‌الاول من فصوص‌الحکم**، ص۱۳۹.
۳. **همان**، ص۱٤۰.
٤. **هفت اورنگ، سبحة الابرار**، ص٤۵۲.

مظهری است و اسماء الله بدون مظهر نمی‌شوند از همین رو، اسمِ «الله» نیز مظهری دارد و از آنجا که الله، اسم اعظم و جامع همهٔ اسماء الهی است، مظهر این اسم نیز باید مجموع همهٔ اسماء و صفات و مراتب وجود باشد. و همچنان که بحث شد، از دیدگاه عرفا، تنها انسانِ کامل که کَوْنِ جامع است، قابلیت مظهریتِ اسم الله را دارد. بنابراین، از دیدگاه عرفا، وجود انسانِ کامل، مظهرِ اسمِ شریفِ الله است و از این طریق نیز، انسان کامل آینهٔ تمام‌نمای حق‌تعالی است؛ چرا که اسم الله، جامع همهٔ اسماء پروردگار است.

مولوی معتقد است که حق‌تعالی در ازل ارادهٔ ظهور و تجلّی فرمود و از آنجا که می‌خواست به نحو اتم و اکمل ظهور فرماید، خلیفه و نایبی خاص برای خویش مقرّر فرمود که بتواند به صورت کامل، آینه و مظهری برای تجلّی تام او باشد و این مظهر و آینهٔ مطلق، وجود انسانِ کامل است:

چون مراد و حکمِ یزدان غفور — بود در قِدمت تجلّی و ظهور
پس خلیفه ساخت صاحب‌سینه‌ای — تا بود شاهیش را آینه‌ای[1]

مولوی در جای دیگر این مفهوم را این‌گونه بیان می‌کند:

مظهرِ حق است ذاتِ پاکِ او — زو بجو حق را و از دیگر مجو[2]

از دیدگاه مولوی، انسان کامل «مظهر ذات و صفات و اسماء است»[3] و از همین‌روست که دیدار او، همچون دیدار و ملاقات خداوند و خدمتِ به او، همچون خدمت به حق‌تعالی است:

ما رَمیتَ اِذ رَمَیت احمد بُده است — دیدنِ او دیدن خالق شده است
خدمت او، خدمتِ حق کردن است — روز دیدن، دیدن این روزن است[4]

حضرت رسول(ص) که مظهر اتمّ انسان کامل است، فرموده است: «مَنْ رَآنی فَقَدْ رَأی الْحَقَّ».[5] یعنی: کسی که مرا بیند، حقیقتاً حق را دیده است:

---

۱. **مثنوی**، د٦، ابیات ۲۱۵۱–۲۱۵۳.

۲. همان، به نقل از **مرآت‌المثنوی**، ص۷۱۳.

۳. سیّد جعفر شهیدی، **شرح مثنوی**، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲، ج٤، ص۳۰.

٤. **مثنوی**، د٦، ب۳۱۹۷.

٥. **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۲۳۵؛ **روضة‌المتقین فی شرح من لایحضره‌الفقیه**، ج۵، صص ٤۸۰–٤۸۱؛ **جامع‌الاسرار**، ص۲۰۵؛ **احادیث و قصص مثنوی**، ص۲۱٦؛ **صحیح بخاری**، ج۳، ح٦۵۹٤.

چون مرا دیدی، خدا را دیده‌ای ‌‌‌‌‌‌‌‌‌ گِرد کعبهٔ صدق بر گردیده‌ای[۱]

عراقی از زبان انسان کامل، او را ای گونه معرفی می‌کند:

اوصافِ لایزال زِ من آشکار شد ‌‌‌‌‌‌‌‌‌ بنگر به من که آینهٔ ذاتِ انورم

روشن‌تر از وجود تجلّی ذاتِ حق ‌‌‌‌‌‌‌‌‌ بنموده آنچه بود و بُوَد، جمله یکسرم...

حق را ندید وآن که رخِ خوبِ من ندید ‌‌‌‌‌‌‌‌‌ باری نظاره کن رخِ انوار گسترم[۲]

به اعتقاد شاه نعمت‌الله، انسان کامل محمّدی(ص)، «مظهرِ اسمِ اعظم؛ و اسمِ اعظم، جامع معانی اسماء الهیه[است]:

بُوَد او مظهرِ آن اسمِ اعظم ‌‌‌‌‌‌‌‌‌ به رتبت بر همه عالم مقدّم».[۳]

شاه نعمت‌الله معتقد است که در عالم توحید، همه چیز تجلّی حق‌تعالی است، اما کَوْن جامع یا همان انسان کامل، مظهرِ ذات و صفات الهی است:

اولاً توحید کلّی آن اوست ‌‌‌‌‌‌‌‌‌ کُلّ کلّیات در فرمان اوست

آنگهی، ابلاغ جامع یافته ‌‌‌‌‌‌‌‌‌ در همه مصنوع صانَع یافته

کَوْنِ جامع، مظهرِ ذات و صفات ‌‌‌‌‌‌‌‌‌ «سایهٔ حق» آفتابِ کائنات[٤]

او انسان کامل را تجلّی‌گاهِ ذات و صفات می‌داند و به همین دلیل معتقد است که همهٔ ممکنات جلوه‌ای از وجود انسان کامل و وابستهٔ به اویند:

انسان کامل است که مجلی ذات اوست ‌‌‌‌‌‌‌‌‌ مجموعه‌ای که جامع ذات و صفات اوست

او چشمهٔ حیات و همه زنده‌اند از او ‌‌‌‌‌‌‌‌‌ او حی جاودان به بقای حیات اوست[۵]

از دیدگاه شاه نعمت‌الله، انسان کامل، مظهر اسمِ اعظم الهی؛ بلکه خودِ اسمِ اعظم الهی است. او این موضوع را در چند جای آثار خود بیان کرده است:[٦]

مظهرِ اسمِ اعظمش خوانم ‌‌‌‌‌‌‌‌‌ بلکه خود اسمِ اعظمش دانم[۷]

---

۱. **مثنوی**، د۲، ب۲۲٤۷.

۲. **کلیّات عراقی**، ص۸۷.

۳. **شاه نعمت‌الله ولی، رسالهٔ شرح فصوص**، ص٦۵.

٤. **کلیّات اشعار شاه نعمت‌الله ولی**، ص۷۲۱.

۵. همان، ۸۳۵.

٦. ر.ک: **کلیّات اشعار شاه نعمت‌الله ولی**، ص٦۹٤، ص۷۰۰، ص۷۰٤، ص۷۱۵، ص٤۲۸.

۷. همان، ص۷۰۰.

شاه نعمت‌الله اعتقاد راسخی به یگانگی ظاهر و مظهر یا مُظهر و مَظهر دارد و هیچ تباینی بین آنها نمی‌بیند:

مُظهر و مَظهَر به نزد ما یکی است　　　آبِ این امواج و این دریا یکی است
شخص و سایه دو نماید در نظر　　　بگذر از سایه، یکی را می‌نگر[1]

عمان سامانی معتقد است که وقتی حق‌تعالی در ازل اراده کرد که جمالِ خویشتن را مشاهده کند، از وجود انسان کامل آینه‌ای ساخت و در آن آینه متجلّی شد:

به پرده بود جمالِ جمیل عزّوجل　　　به خویش خواست کند جلوه‌ای به صبحِ ازل
چو آن که خواست جمیلِ جمال بنماید　　　علی شد آینه، خَیرُ الکلام قَلَّ وَ دَلّ
من از مفصّل این نکته مجملی گفتم　　　تو خود، حدیث مفصّل بخوان از این مجمل[2]

این سخن عمان سامانی، عصاره و فشردهٔ مباحث عرفان نظری در باب انسان کامل است.

اوّلین تجلّی– علّت هستی

از دیگر مطالبی که در عرفان نظری و ادبیات عرفانی به صورت خاص مورد توجّه قرار گرفته است، بحث اوّلین تجلّی و علّت هستی بودن انسان کامل است. اگرچه در ظاهر، طبق تقسیم‌بندی که در حضرات خمس صورت می‌گیرد، انسان کامل حضرت پنجم یا آخرین مرتبه از تنزّلات وجود است که جامع همهٔ آنهاست، اما در حقیقت، اوّلین تجلّی حق‌تعالی نیز هست. این موضوع شاید در نگاه نخست کمی عجیب به نظر بیاید، اما با در نظر گرفتن این موضوع که حق‌تعالی اوّل و آخر است، مظهر او نیز چنین خصوصیتی دارد و در عین حال که از نظر نشأهٔ عنصری و کالبد فیزیکی، متأخّر از همهٔ عوالم است، اما از نظر حقیقت وجودی و عین ثابت، اوّلین تجلّی حق‌تعالی است که قبل از وجود هر چیزی جلوه‌گر شده است و به این اعتبار، بقیهٔ عوالم و مراتب، جلوهٔ وجودی اویند؛ چنانکه در بحث کَوْنِ جامع در این‌باره بحث شد.

---

۱. **کلیّات اشعار شاه نعمت‌الله ولی**، ص۷۱۹.

۲. **گنجینةالاسرار و قصاید**، ص۱۷۷.

دربارهٔ اوّلین تجلّی بودن انسان کامل، احادیث و روایات فراوانی نقل شده است و اشارات جالب توجّه‌ای نیز در قرآن وجود دارد.

روایاتی مثل این سخن حضرت محمّد(ص)، که فرمودند: «أوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُوری»[۱] یعنی: اوّلین چیزی که خداوند خلق فرمود نور من بود. همچنین در روایت دیگری فرمودند: «کُنْتُ نَبیّاً وَ آدَمُ بَیْنَ الْمَاءِ وَ الطِّینِ»[۲] و یا: «کُنْتُ نَبیّاً وَ آدَمُ بَیْنَ الرُّوحِ وَ الْجَسَدِ».[۳] یعنی: من پیامبر بودم در حالی که آدم میان آب و گل و یا روح و جسد بود؛ یعنی هنوز به وجود نیامده بود. و یا فرمودند: «أوَلُّ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِی».[٤]

در متون روایی شیعه نیز همین مفاهیم در مورد اوّلین تجلّی بودن حضرت رسول(ص) وجود دارد. علاوه بر این‌که مصادیق دیگر نخستین تجلّیات الهی نیز به روشنی بیان شده است. طبق روایات بسیار زیادی که در متون روایی شیعه وجود دارد، خداوند پس از ایجاد نور حضرت رسول(ص)، نور حضرت علی(ص)، نور حضرت فاطمه(س)، نور امام حسن(ع) و امام حسین(ع) و سپس نور نُه معصوم دیگر را ایجاد کرده است و این چهارده وجود نورانی قبل از هر چیزی، اعم از عوالم جبروتی و ملکوتی، فرشتگان و عقول مجرده و آسمانها و زمین، وجود داشته‌اند و به عبادت و مناجات با حق‌تعالی می‌پرداخته‌اند[۵] و حق‌تعالی «به پاس انوار ایشان آغاز آفرینش فرمود و به نام آنها ختم مُلک هستی فرمود و مقادیر عالم ناسوتی کرد».[۱]

---

۱. **بحارالأنوار**، ج۱، ص۹۷؛ ج۱، ۱۰٤؛ ج۱۵، ص۲٤؛ ج۲۵ ؛ **عوالی‌اللآلی**، ج٤، ص۹۹؛ قندوزی حنفی، **ینابیعُ المَوَدّة**، ج۱ ، ص٤۵؛ محمّدبن علی الترمذی(حکیم)، **ختم الاولیاء**، به تصحیح عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، مهد الآداب الشرقیهٔ، ۱٤۲۲ ه.ق، ص٤۷۰؛ **نقدالنصوص**، ص۵۱۲؛ **مفاتیح الغیب**، ص٤۵۱؛ **شرح فصوص‌الحکم قیصری**، ص۹۲.

۲. محمّدبن علی بن شهرآشوب مازندرانی، **مناقب آل أبی‌طالب**(ع)، قم، مؤسسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹ه.**ق**، ج۱، ص۲۱٤. **بحارالأنوار**، ج۱٦، ص٤۰۲؛ ج۱۸، ص۲۷۸؛ **عوالی‌اللآلی**، ج٤، ص۱۲۱.

۳. **بحارالأنوار**، ج۱۸، ص۲۷۸.

٤. همان، ج٥٤، ص۳۰۹؛ **شرح أصول‌الکافی(صدرا)**، ج۱، ص۲۱٦.

۵. **ترجمهٔ جلد سیزدهم بحارالانوار(مهدی موعود)**، ترجمه علی دوانی، چاپ بیست و هشتم، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۷۸، صص۱۲۳۵– ۱۲۳٦. سید هاشم بن سلیمان بحرانی، **الإنصاف فی‌النصّ علی‌الأئمة‌الإثنی‌عشر علیهم‌السلام**، چاپ دوم، ترجمه سیّدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ص٤۲۵.

در کتاب مناقبِ احمدبن‌حنبل– که از بزرگان اهل سنّت است– روایت شده کـه: از حضرت رسول(ص) فرمودند: «كُنْتُ أَنَا وَ عَلِيٌّ نُوراً بَيْنَ يَـدَىِ اللَّـهِ عـزّ و جـلّ قَبْـلَ أَنْ يَخلُقَ اللهُ آدَمَ بِأَرْبَعَةَ عَشَرَ أَلْفَ عَامٍ، فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ قَسَّمَ ذَلِكَ النُّورَ جُزْءَيْنِ فَجُـزْءٌ أَنَـا وَ جُزْءٌ عَلِيٌّ».[2] یعنی: من و علی، چهارده هزار سال قبل از خلقـت آدم، نـوری در پـیش روی خداوند بودیم. وقتی خداوند آدم را آفرید، این نور را دو قسمت کرد، جزئی از آن منم و جزء دیگر علی است.

علاوه بر این که در روایات به وجود نوری این بزرگواران قبل از خلقـت هـر چیـز اشاره شده است، به این موضوع نیز پرداخته شده که هستی، طفیل وجود ایشان است و اگر به خـاطر ایشـان نبـود، حـق‌تعـالی دسـت بـه آفـرینش نمـی‌زد؛ چنانکـه حضـرت رسول(ص) خطاب به مولا علی(ع) فرمودند: «يَا عَلِيٌّ لَوْ لَا نَحْنُ مَا خَلَـقَ اللَّـهُ آدَمَ وَ لَـا حَوَّاءَ وَ لَا الْجَنَّةَ وَ لَا النَّارَ وَ لَا السَّمَاءَ وَ لَا الْأَرْضَ».[3] یعنی: ای علی اگر مـا نبـودیم، خـدا آدم و حوّا، بهشت و دوزخ، آسمان و زمین را نمی‌آفرید.

انسان کامل، غایت قصوای هستی و دلیل آفرینش است و اگر به خـاطر وجـود او و عشق او نبود، حق‌تعالی عالم کثرات را برپا نمی‌کرد؛ چنانکه در حق حبیـب و محبـوب خود، حضرت ختمی مرتبت، محمّد مصطفی(ص) فرمود: «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ».[4]

حدیث شریف کساء نیز دربردارندهٔ همین معناست؛ چنانکه خداوند در شأن پنج تن آل‌عبا می‌فرماید: «اِنّی ما خَلَقْتُ سَماءً مَبْنِيَّةً وَ لا اَرْضاً مَدْحِيَّةً وَ لا قَمَراً مُنيـراً وَ لا شَمْسـاً مُضِيَّئَةً وَ لا فَلَكاً يَدُورُ وَ لا بَحْراً يَجْرى وَ لا فُلْكاً يَسْرى اِلّا فى مَحَبَّةِ هؤلاءِ الْخَمْسَةِ الَّـذينَ

احمد بن علی طبرسی، **الاحتجاج**، ترجمهٔ بهزاد جعفری، تهران، انتشارات اسـلامیه، ۱۳۸۱، ج۱، صـص۳۰۳–۳۰٤.
عوالی‌اللآلی، ج٤، ص۱۲٤.

۱. قسمتی است از روایتی از امام موسی کاظم(ع): «... بِهِمَا فَتَحَ بَدْءَ الْخَلَـائِقِ وَ بِهِمَـا يَخْـتِمُ الْمُلْـكَ وَ الْمَقَـادِيرَ...» **بحارالانوار**، ج۳۵، ص۲۸؛ میرزا محمّدتقی نیّر تبریزی(حجةالاسلام)، **صحیفةالابرار فی مناقب‌المعصومین‌الاطهار**، به تصحیح و مقدمه عبدالرسول احقاقی حائری، چاپ دوم، تبریز، انتشارات شفق، بی‌تا، ص۷۲.

۲. احمد بن حنبل، **فضائل امیرالمؤنین علی‌بن ابی‌طالب(ع)**، به تصحیح سیدعبدالعزیز طباطبایی، قـم، دارالتفسـیر، ۱۳۹۰، ص۲۸٦.

۳. **عیون اخبار الرّضا(ع)**، ج۱، ص۲٦۲؛ **بحارالانوار**، ج۱۸، ص۳٤۵.

٤. **عیون أخبار الرضا(ع)**، ج۱، ص۱٦۳؛ **بحارالأنوار**، ج۱٦، ص٤۰۵. (اگر تو نبودی افلاک را خلق نمی‌کردم).

هُمْ تَحْتَ الْکِساءِ. فَقالَ الاَمینُ جِبْرائیلُ یا رَبِّ وَ مَنْ تَحْتَ الْکِساءِ؟ فَقالَ عَزَّ وَ جَلَّ هُمْ اَهْلُ بَیْتِ النُّبُوَّةِ وَ مَعْدِنُ الرِّسالَةِ هُمْ فاطِمَةُ وَ اَبُوها وَ بَعْلُها وَ بَنُوها».[۱]

یعنی: براستی که من نیافریدم آسمان بنا شده و نه زمین گسترده و نه ماه تابان و نه مِهر درخشان و نه فَلَک چرخان و نه دریای روان و نه کشتیِ در جریان را مگر به خاطر دوستی این پنج تن، اینان که در زیر کسایند. پس، جبرئیل امین عرض کرد: پروردگارا کیانند در زیر کساء؟ خدای عزوجل فرمود: آنان خاندان نبوّت و کان رسالتند؛ آنان فاطمه است و پدرش و شوهر و دو فرزندش.

اشاراتی در این باب در قرآن وجود دارد و آن قسمتی از آیات ۳۰–۳۳ سورهٔ بقره است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیات، به زبان خاص خود، نکات قابل‌توجّه‌ای را به اثبات می‌رساند. ایشان با توجّه به آیات این سوره و سوره‌های دیگر، ثابت می‌کنند که منظور از «اسماء» در این آیات، موجوداتی عینی و خارجی و دارای حیات و علم است که از عالم غیب و محفوظ نزد پروردگار بودند و از همین‌رو، ملائک از وجود ایشان خبر نداشتند. علامه، معتقد است که این موجودات متعالی، اگرچه با هم متحد و یگانه هستند، ممکن است در سیر تجلّیات حق، دارای مراتبی باشند. علاوه بر این، هرچه در آسمانها و زمین و همهٔ عوالم پدید آمده است، از نور و تشعشعِ وجود این موجودات متعالی و پرخیر و برکت است.[۲]

همچنین اشاراتی در این باب در آیهٔ هفتاد و پنجم سورهٔ «ص» وجود دارد.

عطار نیشابوری نیز در این باب، سخنان قابل توجّه‌ای بیان داشته است. او نیز معتقد است که اوّلین چیزی که از ذات حق‌تعالی پدیدار شد، همان حقیقت محمّدی و یا انسان کامل است و بقیهٔ عوالم از عرش و کرسی گرفته تا آدم، همگی تجلّیات و شئونات وجود مقدّس اویند:

آنچه اوّل شد پدید از غیبِ غیب   بود نورِ پاک او بی‌هیچ ریب

---

۱. عبدالله بن نورالله بحرانی اصفهانی، **عوالم‌العلوم و المعارف و الأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال**، به تصحیح محمّدباقر موحّد ابطحی اصفهانی، قم، مؤسسة الإمام المهدی، ۱٤۱۳، ج۱۱، ص۹۳۳؛ **کلیّات مفاتیح الجنان**، ص۱۱۷۳.

۲. سیّدمحمّدحسین طباطبایی، **تفسیرالمیزان**، ترجمهٔ سیّدمحمّدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین و حوزه علمیه قم، ۱۳۷٤، ج۱، صص۱۸۰– ۱۸۲.

بعـــد از آن، آن نـــور عـــالی زد عَلَـــم   گشـت عـرش و کرسـی و لـوح و قلـم
یـک عَلَـم از نـور پـاکش عـالم اسـت   یـک عَلَـم ذرّیـت اسـت و آدم اسـت[۱]

عطار با توجّه به روایات نبوی به مقایسه مقام نوری حضرت رسول(ص) بـا آدم(ع) پرداخته و معتقد است که حقیقت وجودی حضرت رسول(ص)، که مصداق اتـمّ انسـان کامل است، قبل از آدم و عالم وجود داشته و اگر به خـاطر او نبـود، آفـرینش صـورت نمی‌گرفت:

زهـــی ســـلطانِ دارالْمُلـــکِ افـــلاک   زهی تخـت تـو عـرش و تـاج لـولاک...
تـــو آن وقتـــی نبـــی‌الله بـــودی   کـه آدم بـود یـک کـف خـاک نمنـاک
اگـــر نـــور وجـــود تـــو نبـــودی   بمانـدی در کـف او آن کـف خـاک[۲]

و یا:

هنـــوز آدم میـــان آب و گـــل بـــود   کـه او شـاه جهـانِ جـان و دل بـود[۳]

عطار در رباعیات خود بر این موضوع تأکید دارد که عالم، طفیل وجود انسان کامـل و حقیقت محمّدی است:

صـدری کـه زِ هرچـه بـود برتـر او بـود   مقصـود زِ اعـراض و زِ جـوهر او بـود
آنجـا کـه میَـانِ آب و گِـل بـود آدم   در عـالمِ جـان و دل، پیمبـر او بـود[٤]

مولوی نیز در مثنوی و غزلیات خود، به وجـودِ انسـان کامـل و اولیـای الهـی- کـه مولوی با عنوانِ «پیر» از آنها یاد می‌کند- قبل از خلقـت هـر چیـز، بـه عنـوان نخسـتین تجلّیات الهی و هدف نهایی آفرینش، اشارات قابل توجّهی دارد.

پیـــر ایشـــانند کـــه ایـــن عـــالم نبـــود   جـان ایشـان بـود در دریـای جـود...
پـــیش از ایـــن تـــن، عمرهـــا بگذاشـــتند   پیشـــتر از کشـــت، بَـــر برداشـــتند...
مشـــورت مـــی‌رفـــت در ایجـــاد خلـــق   جانشـان در بحـر قـدرت تـا بـه حلـق
چـــون ملائـــک، مـــانع آن مـــی‌شـــدند   بـر ملائـک، خُفیـه خُنبـک مـی‌زدنـد[۵]

---

۱. **منطق‌الطیر**، صص۱۵-۱٦.
۲. **دیوان عطار**، صص۸٤۲- ۸٤۳.
۳. **اسرارنامه**، ص٩٤.
٤. **مختارنامه**، ص۸۷.
۵. خنبک زدن: کنایه از تمسخّر کردن.

مطلع بر نقش هر که هست شد — پیش از آن که این نفس کُل پابست شد
پیشتر ز افلاک، کیوان دیده‌اند — پیشتر از دانه‌ها، نان دیده‌اند
پیشتر از خلقت انگورها — خورده می‌ها و نموده شورها[۱]

مولوی در غزلیات خود نیز به وجود اولیاء قبل از ایجاد عالم اشاره کرده است؛:

پیش از آن کاندر جهان، باغ و می و انگور بود — از شراب لایزالی جان ما مخمور بود
ما به بغدادِ جهان جان «اناالحق» می‌زدیم — پیش از آن کاین دار و گیر نکتهٔ منصور بود
پیش از آن کاین نَفسِ کُل در آب‌وگِل معمار شد — در خرابات حقایق عیش ما معمور بود[۲]

علاوه بر این، مولوی به این موضوع نیز اذعان دارد که علّت آفرینش و تجلّی حق‌تعالی، بروز انسان کامل بوده است و اگر به خاطر او نبود، جهان و هرچه در آن است، آفریده نمی‌شد:

گر نبودی او، نیابیدی فلک — گردش و نور و مکانیِّ مَلَک
گر نبودی او، نیابیدی بحار — هَیبت و ماهیّ و دُرّ شاهوار
گر نبودی او نیابیدی زمین — در درونه گنج و بیرون یاسمین[۳]

مولوی معتقد است که اگر به خاطر وجود انسان کامل نبود، هیچ فرشته و بشری و زمین و آسمانی پدیدار نمی‌شد و به عبارت دیگر، هرچه هست، طفیلِ عشق حق‌تعالی به انسان کامل[٤] و یا به عبارت دیگر حقیقت محمّدی(ص) است:

با محمّد بود، عشقِ پاک جُفت — بهر عشق او خدا «لولاک» گفت[٥]

صغیر اصفهانی نیز معتقد است که حقیقت محمّدی که مصادیق عینی آن حضرت رسول(ص)، حضرت علی(ع) و خاندان پاک ایشان است، اوّلین تجلّی الهی است:

ای مایهٔ امیدِ دل ای رحمت خدا — ای اوّلین تجلّی حق ختم انبیا[٦]

۱. **مثنوی**، د۲، ابیات۱٦۸–۱۸۰.

۲. **دیوان کبیر**، ج۲، ص۱۱۲.

۳. **مثنوی**، د٦، ابیات۲۱۰٤– ۲۱۰٦.

٤. به قول حضرت حافظ: طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری/ ارادتی بنما تا سعادتی ببری(**دیوان حافظ**، ص٥۱۹)

٥. **مثنوی**، د٥، ب۲۷۳۷.

٦. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص۲۰.

حقیقتِ حضرت محمّد(ص)، قبل از وجود عوالم، اعم از مُلکی و ملکوتی، و پیش از وجود آسمانها و زمین و قبل از آن که صادر و مصدر و یا طالع و مطلع و به عبارت دیگر، تجلّی‌ای پدیدار شود، موجود بوده است:

چرخ مدوّر نبود و مِهر مشعشع / انجم و اختر نبود و ماهِ ملمّع
صادر و مصدر نبود و طالع و مطلع / بود خود از خلعت وجود مخلّع
قامت قائم به اعتدال محمّد[1]

از دیدگاه عارفان شیعه و از جمله صغیر، بالاترین مرتبهٔ عشق الهی در وجود انسانهای کامل، که مصادیق اتمّ آن چهارده معصوم‌اند، به ظهور رسیده است و از همین روست که ایشان علّت آفرینش و مقصد و مقصودِ نهایی مظاهر الهی، دانسته شده‌اند:

از خلقت ما خَلَق که امر ازلی است / مقصود خدا چهارده نور جلی است
و آن، چار محمّد، دو حسن، یک موسی / زهرا و حسین و جعفر و چار علی است[2]

چنانکه مشاهده می‌شود، صغیر، چهارده معصوم را مقصود اصلی و علّت آفرینش همهٔ مخلوقات می‌داند و معتقد است که اگر به سبب وجود ایشان نبود، هیچ چیزی از عدم به عرصهٔ وجود پا نمی‌نهاد.

قدرت تصرّف در عالم (ولایت تکوینی)

یکی دیگر از خصوصیات بارز انسان کامل در عرفان اسلامی، قدرت تصرّف او در عوالم است؛ یعنی انسان کامل که مظهر ذات و صفات الهی، کَوْنِ جامع، قطب عالم و جانِ جهان است این قدرت را دارد که به اذن الله، در همهٔ عوالم دخل و تصرّف کند، به وجود بیاورد و از بین ببرد.

این نکته را باید در نظر داشت که این قدرت و تصرّف انسان کامل در عوالم، در عرض قدرت ذات اقدس اله نیست؛ بلکه در طول قدرت پروردگار است، زیرا طبق مبحث مظهریت و کَوْنِ جامع، انسان کامل چیزی جز ظهور اتم و جلوهٔ اکمل حق‌تعالی نیست. به عبارت دیگر، نباید پنداشت که این انسان کاملی که در همهٔ عوالم حکم می‌راند و قدرت دخل و تصرّف دارد، کسی غیر خداست و در عالم دو نیروی مؤثر

---

۱. **دیوان صغیر اصفهانی**، ص۱۲۷.

۲. همان، ص٤٥٧.

وجود دارد؛ بلکه باید دانست که انسان کامل، همان ظهور مقیّد شدهٔ حق‌تعالی در مظاهر است و بدین ترتیب، ارادهٔ او ارادهٔ خدا، دست او دست خدا و فعل او فعل خداست.
این قدرت و نیروی الهی انسان کامل که در حقیقت، صورت عینیّت یافتهٔ پروردگار است، همان است که در اصطلاح شریعت با عنوان «ولایت تکوینی» از آن یاد می‌شود و عالمان دینی در اثبات آن سخن‌ها گفته[۱] و رساله‌ها نگاشته‌اند.[۲]

در اثبات ولایت تکوینی و قدرت تصرّف انسان کامل، آیات و روایات فراوانی وجود دارد. اساساً همهٔ آیاتی که سخن از قدرت تصرّف انبیاء و اولیای الهی در عالم دارند، به اثبات این مفهوم دلالت می‌کنند.

به عنوان نمونه، قدرت تصرّف و تسلّط حضرت سلیمان(ع) بر عناصر طبیعت، جنّ، انس و حیوان،[۳] قدرت تصرّف داوود در آهن و هم‌آوایی طبیعت با وی،[٤] قدرت تبدیل چوب به اژدها و تسلّط بر رود نیل و توانایی‌های خارق العادهٔ دیگر، توسط حضرت موسی،[٥] تبدیل آتش به خنکی و سلامت در داستان ابراهیم،[٦] زنده کردن مردگان توسط حضرت عیسی،[۷] قدرت جابه‌جا کردن تخت بلقیس در کمتر از چشم به هم زدن

---

۱. آقای محمّدباقر نحوی در کتاب «**فاطمه تجلّی غیب**»، تهران، نشر علم، ۱۳۸٦، صفحات ۲۷۸–۲۸۸ و ۳۰۵–۳۲٤، نظر بیش از بیست نفر از علمای طراز اوّل تشیع را در باب معنی ولایت تکوینی و مصداقیت حضرت فاطمه(س) و سایر ائمه هدی، گرد آورده‌اند. خلاصهٔ این نظرها این است که ولایت تکوینی یعنی این که انسان کامل به اذن الله بر همهٔ عوالم تسلّط تام دارد و حضرت رسول(ص) و سایر ائمه اطهار، همگی صاحب چنین مقامی هستند. همچنین می‌توانید نظرات تعدادی از علمای دینی برجسته، دربارهٔ ولایت تکوینی را در صفحات ۲۵۳– ۲٦۰ همین کتاب ببینید که همگی بر قدرت تصرّف انسان کامل بر ماسوی‌الله متفق‌القول‌اند و نیروی انسان کامل را نیز در راستای نیروی الهی می‌دانند نه جدای از آن و یا در عرض آن.

۲. به عنوان نمونه: **سه رسالهٔ (کلمهٔ عشق، حدیث سرو، ولایت تکوینی و تشریعی)**، حسنعلی نجابت شیرازی؛ **ولایت تکوینی**، حسن حسن‌زادهٔ آملی؛ **ولایت تشریعی و تکوینی در قرآن مجید**، جعفر سبحانی؛ **ولایت تکوینی و تشریعی**، لطف‌الله گلپایگانی؛ **ولایت تکوینی از دیدگاه قاضی سعید قمی و امام خمینی**، شهلا یزدان‌پناه؛ **رسالة الولایه**، علامه طباطبایی؛ **ولایت تکوینی**، همایون قمی.

۳. **قرآن مجید**، سوره نمل(۲۷)، آیات۱٦–۱۷؛ انبیاء(۲۱)، آیه۸۱.

٤. همان، انبیاء(۲۱)، آیه۷۹؛ سوره نمل(۲۷)، آیه۱٥؛ سوره سبأ(۳٤)، آیه۱۰.

٥. همان، سوره بقره(۲)، آیه٦۰؛ سوره اعراف(۷)، آیه۱۱۷؛ سوره اسراء(۱۷)، آیه۱۰۱؛ سوره شعراء(۲٦)، آیه٦۳.

٦. همان، سوره انبیاء(۲۱)، آیه٦۹.

۷. همان، سوره مائده(٥)، آیه۱۱۰.

آصف بن برخیا،[۱] علم الهی خضر بـه وقـایع و بـاطن‌هـا،[۲] و ده‌هـا مـورد دیگـر از ایـن معجزات که در قرآن مجید به انبیاء و اولیای الهی نسبت داده شده است، همگی به ایـن مفهوم دلالت دارد که انسانهای کامل به اذن و ارادهٔ الهی، بر همهٔ عناصر عـالم تسـلّط و احاطه دارند.

عطار نیشابوری نیز در آثار خود به قدرت تصرّف انسان کامل در عـالم اشـاره کـرده است.:

چــو در حــق، پیــر محــو مطلــق آمــد　　　بــه عینــه کــارِ او کــارِ حــق آمــد[۳]

بر اساس همین یگانگی معنوی انسان کامل و حق‌تعالی است که کار و سخن انسـان کامل، کار و سخن الهی است و همانگونه که حق‌تعالی بر عوالم فرمانروایی دارد، مظهـر تامّ او نیز که فانی در اوست، پادشاه عوالم است:

مُفْتــیِ کُــلِّ عــالَمُ و مهــدیِّ جــزو جــزو　　　در هـر دو کَـونْ، بـر کُـلُ و بـر جُـزو پادشـا[٤]

و یا:

در زمــین و آســمان لشــکر تــو راســت　　　جسم و جـان و جـز و کُـل یکسـر تـو راسـت
هــم کــلام و رؤیــت از حضــرت تــو راســت　　　کُـن فکـان در قبضـهٔ قـدرت تـو راسـت[٥]

مولوی نیز معتقد است که انسان کامل، حاکم، مدبّر و مسلّط بر عوالم اسـت و همـهٔ عناصر عالم در خدمت وی و مسخّر امر وی‌اند:

جملــهٔ ارواح در تــدبیر اوســت　　　جملــهٔ اشــباح هــم در تیــر اوســت[٦]
هفــت چــرخ ازرقــی در رقّ اوســت　　　پیــک مــاه انــدر تــب و در دِقّ اوســت
زهــره، چنــگ مســألَه در وی زده　　　مشــتری بــا نقــد جــان پــیش آمــده...[٧]
آســمانها بنــدهٔ مــاه وی‌انــد　　　شرق و مغرب جمله نـان خـواه وی‌انـد[۸]

---

۱. **قرآن مجید**، سوره نمل(۲۷)، آیه ٤۰.

۲. همان، سوره کهف(۱۸)، آیات٦۸–۸۲.

۳. **الهی‌نامه**، ص۲٥٥ و ص٤٦٥.

٤. **دیوان عطار**، ص۷۰۳.

٥. **مصیبت‌نامه**، ص۳٥٤ و ص۳٤۸.

٦. **مثنوی**، د٤، ب٤۰۰.

۷. همان، د٦، ابیات۱۰۸–۱۰۹.

۸. همان، د٦، ب۲۱۰۲.

عوالم لاهوتی و ناسوتی، مکان و لامکان، کوه‌ها و دریاها، عناصر اربعه، و به معنی واقعی کلمه ماسوی‌الله، مسخّر و مطیع امر انسان کامل‌اند، و همانگونه که جوی‌های بهشتی تحت تسلّط بهشتیان است، مُلک و ملکوت در اختیار انسان کامل است:

ما جهانی را بدو زنده کنیم ‌ ‌ ‌ چرخ را در خدمتش بنده کنیم[۱]
گشت دریاها مسخّرشان و کوه ‌ ‌ ‌ چار عنصر نیز بندۀ آن گروه[۲]
بل مکان و لامکان در حکم او ‌ ‌ ‌ همچو در حکم بهشتی، چار جو[۳]
اولیا را هست قدرت از اله ‌ ‌ ‌ تیر جَسته باز آرندش ز راه...
گفته ناگفته کند از فتح باب ‌ ‌ ‌ تا از آن نه سیخ سوزد نه کبَاب[۴]
پس مُحال از تاب ایشان حال شد ‌ ‌ ‌ نحس آنجا رفت و نیکو حال شد
تا قیامت گر بگویم زین کلام ‌ ‌ ‌ صد قیامت بگذرد، وین ناتمام[۵]

شاه نعمت‌الله، در وصف انسان کامل علوی(ع)، این‌گونه می‌سراید:

سلطان چار بالش و هفت طاق و نه رواق ‌ ‌ ‌ بر درگه رفیع جلالش چو چاکر است
نزدیک ما خلیفۀ بر حق، امامِ ماست ‌ ‌ ‌ مجموع آسمان و زمینش مسخّر است...
او را بشر مخوان که نور خداست او ‌ ‌ ‌ او دیگر است و حالت او نیز دیگر است[۶]

شاه نعمت‌الله، حضرت علی(ع) را صاحب معجزات و کرامات بسیار و علم لدنّی می‌داند و همۀ اینها، دلایلی است در اثبات ولایت تکوینی او و فنای آن حضرت در ذات اقدس اله:

دست برده از ید بیضا به روز ‌ ‌ ‌ معجزه در آستین، یعنی علی
معنی علم لَدُنّی بی‌خلاف ‌ ‌ ‌ عالم لوح مبین، یعنی علی[۷]

---

۱. **مثنوی**، د٤، ب١٠٣١.
۲. همان، د٥، ب١١٩٣.
۳. همان، د١، ب١٥٨٣.
٤. همان، د١، ابیات١٦٦٩-١٦٧١.
٥. همان، د٣، ابیات٣٦٠٠-٣٦٠١.
٦. **کلیّات شاه نعمت‌الله ولی**، ص٦٤٤.
۷. **همان**، ص٦٨٣.

فصل سوم

قوس صعود(از کثرت به وحدت)

وقتی سخن از معرفت و رسیدن به حق تعالی به میان می‌آید، اوّلین پرسشی که به ذهن انسان خطور می‌کند، راه رسیدن به آن جایگاه است. راه رسیدن به حق تعالی و طی کردن منازل آن راه، از نظر عرفا؛ سیر و سلوک و یا سلوک الی‌الله نامیده می‌شود. از روزگاران قدیم، عرفای نامی اسلامی در پی شناساندن راه سلوک و منازل آن بوده‌اند. چنانکه ابونصر سرّاج منازل سلوک را در ده منزل[1] و خواجه عبدالله انصاری، هزار منزل و صد مقام معرفی کرده[2] و عطار نیشابوری منازل سلوک را هفت وادی دانسته است.[3]

برخی از عرفا نیز از تقسیم‌بندی منازل و مراحل سلوک به این شیوه احتراز کرده و

---

۱ . ر.ک: ابونصر سراج طوسی، **اللّمع فی التصوّف**، با تحقیق و مقدمه عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، مصر، دارالکتب الحدیثة و مکتبة المثنی، ۱۹٦۰ م.

۲ . ر.ک: ابواسماعیل عبدالله انصاری هروی، **صد میدان**، به تصحیح قاسم انصاری، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳٦۸.

۳ . ر.ک: **منطق‌الطیر**، ص۱۸۰.

سعی نموده‌اند که در ضمن سخنان و در لابه‌لای کلام خود، این منازل و مراحل را توضیح دهند.

در این پژوهش، برای روشن‌تر شدن مفاهیم، ناچاریم که این مفاهیم را به صورت طبقه‌بندی شده ارائه کنیم. بنابراین، مفاهیم عرفانی مرتبط با سلوک را بر اساس هفت وادی عطار نیشابوری بیان می‌کنیم، اگر چه این تقسیم بندی و هر تقسیم بندی دیگر مزایا و معایب خود را خواهد داشت.

سلوک

سلوک در لغت عرب، از ریشهٔ سَلَکَ، سَلکا، سُلوکاً، و به معنای رفتن است علی‌الاطلاق[۱] و در فرهنگهای لغت به معنی راه رفتن، راه سپردن؛ همچنین: آیین، قانون، طریقه، عادت، روش و رفتار نیز به کار می‌رود.[۲] در اصطلاح عرفا، سلوک عبارت است از «طی مدارج خاص از سوی سالک راه حق، تا به مقام وصل و فنا رسد».[۳] همچنین، از دیدگاه عرفا «سلوک عبارت از رفتن است از اقوال بد به اقوال نیک و از افعال بد به افعال نیک و از اخلاق بد به اخلاق نیک و از هستی خود به هستی خدای».[٤] خواجه عبدالله انصاری در این مورد می‌گوید: «دانی محقّق کی به حق رسد؟ چو سیل ربوبیّت در رسد و گرد بشریّت برخیزد، حقیقت بیفزاید، بهانه بکاهد، نه کالبد ماند نه دل ... اگر تو را این روز آرزوست، از خود برون آی، چنانکه مار از پوست».[٥]

ازدیدگاه ابن عربی «اساس سلوک بر کشف و شهود و ذوق و عیان است نه دلیل و برهان ... از نظر وی، چون انسان، مراحل سیر خود را طی کرد، به درجه‌ای می‌رسد که توجّه قلب او، تنها به سمت الله است، پس سلوک امری است قلبی نه چیزی خارج از

---

۱ . ر.ک: ابن منظور، **لسان العرب**، قم، نشر ادب حوزه، ١٤٠٥ه.ق، ذیل سلک.

۲ . علی اکبر دهخدا، **لغت‌نامه**، ذیل سلوک. همچنین ر.ک: فرهنگ آنندراج، مجمل‌اللغة، المصادر زوزنی و ناظم‌الاطباء، ذیل همین ماده.

۳ . سیدجعفر سجادی، **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، ص ٤٧٥.

٤ . همانجا.

٥ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، **کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار**، ج۱، ص ۳۲۹.

آن»[1]. به قول عطار نیشابوری:

آنچه می‌جویند بیرون از دو عـالم، سـالکان — خویش را یابند چون این پرده از هم بردرند
هر دو عالم تحت خود بینند از روی صـفت — لاجرم در یک نفس از هر دو عالم بگذرند[2]

شیخ محمود شبستری، سالک را کسی می‌داند که از اصل کـار عـالم آگـاهی دارد و سعی می‌کند درون خود را صاف و بی‌غش کند و به وسیلهٔ باطن پاک خود، بـه کشـف حقایق نایل آمده، به سمت کمالات انسانی سیر کند:

دگـــر گفتـــی مســـافر کیســـت در راه — کســـی کـــاو شـــد ز اصـــل کـــار آگـــاه
مســـــافر آن بـــــود کـــــاو بگـــــذرد زود — ز خود صـافی شـود چـون آتـش از دود
ســـــلوکش ســـــیر کشـــــفی دان ز امکـــــان — سوی واجـب بـه تـرک شَـین و نقصـان
بـــــه عکـــــس ســـــیر اوّل در منـــــازل — رود تـــــا گـــــردد او انســـــان کامـــــل[3]

از دیدگاه عرفای اسلامی، اهل سلوک را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: «مجـذوب و مأخوذ و سالک. مجذوب تطّرق کند در احوال، و مأخوذ از جمله فانی است، چون به حق رسید از فنا در حق فانی شود و سالک تطرّق کند در معاملات و مقامات».[4]

در تقسیم بندی دیگری، آمده اسـت: «سـالکان راه حقیقـت دو فرقـه‌انـد: عالمـان و عارفانند. فَالعَالِمُونَ وَجَدوا قُلوبَهُم، لِقولِه تَعالی: اِنَّ فِی ذلکَ لذِکری لِمَن کانَ لَهُ قَلْـبٌ[5] وَ العَارِفون فَقَدوا قُلوبهم؛ لِقوله تَعالی: وَ اعْلَمُوا اَنَّ اللهَ یَحُـولُ بَـیْنَ الْمَـرءِ وَ قَلبـهِ.[6] رمـزی غریب است و اشارتی عجیب. دل راه است و دوست وطن؛ چون به وطن رسـید، او را چه باید رفتن؟»[7] به عبارت دیگر، «روندگان و شتابندگان در راه دین مختلفند: یکـی بـه قدم رفت، یکی به نَدَم، یکی به همم. عابد به قدم رفت، به ثبوت رسید، عاصی بـه نَـدَم

---

۱ . گل‌بابا سعیدی، **فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی**، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۸۷، ص ٤٤٤.
۲ . **دیوان عطار**، ص ٤٢٠.
۳ . **گلشن راز**، ص ۳۳.
٤ . روزبهان بقلی شیرازی، **شرح شطحیات**، به تصحیح هانری کربن، تهران، انستیتوی ایران و فرانسـه، ١٣٤٤، ص ٤٠٦.
٥ . **قرآن مجید**، سوره ق(٥٠)، آیه ٣٧. (قطعاً در این برای هر صاحب دل عبرت و یادکردنی است).
٦ . همان، سوره انفال (٨)، آیه ٢٤. (بدانید که خداوند میان آدمی و دلش حایل می‌گردد).
٧ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، **کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار**، ج٤، ص ٣٦

رفت به رحمت رسید، عارف به همم رفت، به قربت رسید».[۱]

برخی از عرفا، سالکان را به دو دستهٔ «رونده» و «ربوده» تقسیم کرده‌اند. سالک «رونده» آن کسی است که باید با تلاش و کوشش فراوان، به مقصد برسد و سالک «ربوده» آن کسی است که عنایت و جذبهٔ حق او را به سمت مقصد جذب می‌کند: «توحید، صفتِ روندگان است و تحقیق، حالِ ربودگان. آن صفتِ خلیل است و این صفتِ حبیب. خلیل، رونده بود بر مقامِ خدمت ایستاده ... حبیب، ربوده، در صدر دولت به حرمت نشسته که خطاب آمد از حضرت لَمْ یَزَلی که: اَلسَّلامُ عَلَیکَ اَیُّها النَّبیُّ وَ رَحمَةُاللهِ وَ بَرَکاتُه».[۲]

در اعتقادِ برخی دیگر از عرفا، هر سالک باید در مسیر طی طریق گام بگذارد و مراحل مختلف آن را پشت سر گذاشته و پستی وبلندی‌های آن راه را تجربه کند تا در آینده، بتواند سایر طالبانِ حق را راهنمایی کرده و از راه درست به مقصد برساند: «سالک، کسی باشد که اگر چه او را به کمند جذبه برند، امّا به سکونت و آهستگی در هر مقام، داد و انصاف آن مقام از وی می‌ستانند و احوال خیر و شرّ و صلاح و فساد راه بر او عرضه می‌کنند و گاه بر راه و گاه بر بیراه می‌برند تا بر راه و بیراه وقوفی تمام یابد، تا دلیل و رهبری جماعتی دیگر را بشاید».[۳]

ضرورت سلوک

از دیدگاه شمس، ایمان ظاهری و حتّی فراتر از آن ایمان قلبی به خداوند، چندان دارای ارزش والایی نیست، زیرا او معتقد است که آدمی با نظر کردن به عالم و نظم موجود در آن، با اندکی تدبّر و تفکّر، به وجود خداوند پی می‌برد. چنانکه: «کودکی را گویی که ما را که آفرید؟ گوید: حق. بپرسی که چرخه بی‌گرداننده بگردد؟ گوید چه

---

۱ . **قرآن مجید**، ج۲، ص ۲۸۲.

۲ . همان، ج٤، ص ۳٦.

۳ . نجم‌الدین رازی، **مرصادالعباد**، به اهتمام محمّد امین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱، ص ۳۷۵.

می‌گویی؟ دیوانه‌ای؟!»[1] بنابراین، از دید او، اگرچه ایمان آوردن به خداوند امری مهم و پسندیده است، امّا کار چندان سخت و طاقت‌فرسایی نیست، مگر اینکه کسی دچار استدراج الهی گشته و بر عقل و هوش و قلب او پرده افتاده باشد.

از دیدگاه شمس، آدمی باید با سیر و سلوک و مجاهده به خودشناسی و خداشناسی برسد. یعنی وقتی که فهمید که خداوند بزرگ و مهربانی وجود دارد، با تمام وجود در پی شناخت واقعی او باشد و به همین فهم ساده و سطحی قناعت نکند و به جایگاهی برسد که بی‌پرده و حجاب، به دیدار و معرفت خداوند نایل آید: «مردی آن است که ... آن هست کننده را ببیند، و هست کردن او را ببیند. چشم باز کند بی تقلید و بی‌حجاب، خالق را ببیند، الله را ببیند».[2]

عین القضات همدانی نیز مشابه همین معنی را به زیبایی هر چه تمامتر در یکی از نامه‌های خود، بیان کرده و آدمیان را به سلوک دعوت کرده است: «جوانمردا! می‌گویی به برهان عقلی، معرفت الله ادراک می‌کنم؟ آن کس که او را نشناسد، عقل از کجا آورد؟ و هیچ او را نشناسد. آن نه معرفت است که تو می دانی. ادب نگاه دار، معرفتِ آفتاب آنگاه حاصل کنی که بر چهارم آسمان روی، و با آفتاب تو را آشنایی حاصل گردد، معرفت این بود، اما آنکه خود هرگز قرص آفتاب ندیده باشد، بل که شعاعی بیند، در سرای خود که ساعتی پیدا می‌شود، ساعتی پنهان می‌گردد، پس با خود بگوید: این شعاع حادث است، و حادث را سببی باید. این، از حقیقتِ معرفتِ آفتاب دور بود.

جوانمردا! همهٔ اهل همدان دانند که سلطانی هست محمود نام، این نه معرفت سلطان بود؛ معرفت آن بود که با سلطان نشیند و خُسبد و خورد و خیزد. بدانکه اگر تو می‌دانی که خدای هست، این عالم را کار می‌دانی، و آنگه اگر بدانی جسم نیست چه بود؟ این همچنان بود که اهل همدان گویند که سلطان محمود سنگ نیست و مردم عاقل، خود این نگویند».

عین‌القضات در جای دیگر از نامه‌های خود این موضوع را این‌گونه بیان می‌دارد: «پنداری تو را مسلمان توان خواند؟ یا تو دانی که قرآن چیست؟! تو از عادت پرستانی.

---

۱ . **مقالات شمس**، ج۱، ص ۲۹۹.

۲ . **همان**، ج۱، ص ۳۰۰.

چون جهودان و ترسایان می‌گویی: چنین شنیدم، «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ». تو چه دیدی و چه دانستی؟ طَلَبُ العِلمِ فَریضَةٌ عَلی کُلِّ مُسلِمٍ و مُسلِمَة. شرم دار، تو متابع آن کسی که می‌گوید: «اُطلُبوا الْعِلمَ ولَو بِالصِّینِ». اگر هم امروز سلطانٌ تو را گوید: به مرو رو، یا فلان کار بکن، هم در روز زهره نداری که هیچ عذر آوری».

مولوی نیز برای ایمان ظاهری و بدون معرفت ارزش چندانی قایل نیست و معتقد است که آدمی باید با سعی و تلاش و سیر و سلوک، به نور معرفت برسد و بی‌واسطه به دیدار و معرفت حق تعالی دست یابد:

ای خُنُک آن را که ذات خود شناخت — اندر امن سرمدی، قصری بساخت ...
هر که محجوب است او خود کودک است — مرد آن باشد که بیرون از شک است[۱]
در درون یک ذرّه نور عارفی — به بود از صد معرّف ای صفی
آنکه او را چشم دل شد دیده‌بان — دید خواهد چشم او عین‌العیان[۲]

بنابراین، از منظر مولوی، آدمی باید با سیر و سلوک چشم بصیرت خود را از آلایش‌ها پاک کند تا به دیدار نور حق برسد:

پاک کن دو چشم را از موی عیب — تا ببینی باغ و سروستان غیب[۳]
چشمِ دل از مو و علّت پاک دار — وانگهان دیدار قصرش چشم دار
هر که را هست از هوسها جان پاک — زود بیند حضرت ایوان پاک[٤]

ملاحظه می‌شود که اینجا نیز، هدف غایی انسان، دیدار حضرت دوست است و حضرت دوست، کسی نیست جز ذات پاک پروردگار:

آدمی دیدست، باقی پوست است — دید آن است آن که دیدِ دوست است
چونکه دیدِ دوست نبود، کور به — دوست کو باقی نباشد، دور به[٥]

بنابراین، از دیدگاه عرفا، هدف غایی انسان، معرفت و دیدار و فنای در پروردگار

---

۱ . **مثنوی**، د ٥، ب ۳۳٤۱–۳۳٤٤.

۲ . همان، د ٦، ب ٤٤۰۳–٤٤۰٥.

۳ . همان، د ۲، ب ۱۹٤٤.

٤ . همان، د ۱، ب ۱۳۹٥–۱۳۹٦.

٥ . همان، د ۱، ب ۱٤۰٦–۱٤۰۷. مصراع دوم در جای دیگر این‌گونه آمده: «دید آن باشد که دید دوست است».

است و به موجب آن، ضرورت دارد که آدمی پای در وادی سلوک بگذارد و در این راه با تمام وجود حرکت کند تا به مقصد و مقصود نهایی خود دست یابد.

ضرورت وجودِ پیر در مسیر سلوک

بحث پیرامون پیر و مشخصات وضرورت وجود او از جمله دغدغه‌های اصلی عرفا و متصوّفه بوده است. از این رو، اکثر عرفا نشانه‌هایی برای شناخت پیر راستین و خصوصیاتی برای مرید واقعی بیان داشته‌اند. به عنوان نمونه، از ابوسعید ابوالخیر در این مورد این‌گونه نقل کرده‌اند: «شیخِ ما را پرسیدند که پیرِ محقّق کدام است و مرید مصدّق کدام است؟ شیخ ما گفت: پیر محقّق آن است که کمترین این ده چیز در وی باز یابند تا در پیری درست باشد. نخستین، مراد گردیده باشد تا مرید تواند داشت. دوم، راه سپرده باشد تا راه تواند نمود. سیّم، مهذّب و مؤدّب گشته باشد تا مؤدِّب تواند بود. چهارم، بی‌خطر و سخی باشد تا مال فدای مرید تواند کرد. پنجم، از مال مرید آزاد باشد تا در راه خودش به کار نباید داشت. ششم، تا به اشارت پند تواند داد به عبارت ندهد. هفتم، تا به رفق تأدیب تواند کرد به عنف و خشم نکند. هشتم، آنچه فرماید نخست به جای آورده بود. نهم، هر چیزی که از آنش باز دارد، از آن باز ایستاده بود. دهم، مرید را که برای خدا فرا پذیرد، برای خلق ردّ نکند. چون پیر چنین باشد و بدین اخلاق آراسته بود، مرید جز مصدّق و راه‌ور نباشد که آنچه در مرید پدید می‌آید، آن صفت پیر است که بر مرید ظاهر می‌شود».[1]

هر سالکی باید بداند که «مدار طریقت بر پیر است که الشَّیخُ فِی قَومِهِ کَالنَّبیِّ فِی اُمَّتِهِ[2] و محقّق و مبرهن است که به خویشتن به جایی نتوان رسید».[3] بنابراین، برای به دست آوردن مدارج کمال، نیاز و رجوع به پیری کامل لازم و واجب است: «هر چه به باطن تعلّق دارد، بعضی ملکوتی باشد، چون حضور و خشوع و محبّت و شوق و نیّت

---

۱ . محمّدبن منور میهنی، **اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید**، به تصحیح محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳٦٦، ص ۳۱۵.

۲ . پیر در قوم خود همانند پیامبر است در میان امّت خود.

۳ . محمّدبن منور میهنی، **اسرارالتوحید** ، ص ٤٦.

صادق، همچنین دل آدمی به روزگار آشنا گردد و این اسباب چنانکه باید، دست فراهم ندهد الّا در صحبت پیری پخته و مَن لاشَیخَ لَهُ لا دینَ لَهُ که پیران را صفت یَهدی مَن یَشاء[۱]باشد و از صفت یُضِلُّ مَن یَشاء[۲] دور باشند».[۳]

در باور عرفا، «پیر خود را در آینهٔ جان مرید بیند، امّا مرید در جان پیر، خدا را بیند».[٤] مقام پیر نزد عرفا تا درجه‌ای بالاست که گفته‌اند: «مریدی، پیر پرستی باشد و راه ارادت، خود، زنّار داشتن در راه خدا و رسول او».[٥]

عطار نیشابوری در مورد پیر و ضرورت وجود او این‌گونه سروده است:

پیر باید راه را تنها مرو — از سر عمیا، درین دریا مرو
پیر ما لابدّ راه آمد تو را — در همه کاری پناه آمد تو را
چون تو هرگز راه نشناسی ز چاه — بی عصا کش، کی توانی برد راه
نه تو را چشم است و نه ره کوته است — پیر در راهت، قلاووز ره است[٦]

عرفا معتقدند که پیر، بدون حضور نگهبان و دربان و محافظ دارای هیبت و شکوهی خاص است و این به دلیل توجّه خاص خداوند به ایشان است: «پیر را صولت(هیبت) باید که از ولایت عین افتد، او را پیک و دوران(دربان) نبود[با وجود این] هر که او را بیند بشکوهد، تو را باز آن کار نیست،[که]آن هیبت از او دانی. آن از چیست؟ میان او و میان عزّت، حجاب نیست».[۷]

عارفان و واصلان وادی حقیقت که عمرها در مسیر سیر و سلوک الی‌الله نهاده و با جان و دل در مسیر رسیدن به محبوب و مقصود خود تلاش کرده‌اند، همواره از عمق وجود به طالبان حضرت حق توصیه می‌کنند که بدون وجود و حضور و همراهی پیر و

---

۱ . **قرآن مجید**، سوره نحل(١٦)، آیه۹۳.(خداوند هرکه را بخواهد هدایت و هرکه را بخواهد گمراه می کند).

۲ . همانجا.

۳ . عین‌القضات همدانی، **تمهیدات**، ص ۲۸.

٤ . همان، ص ۹.

٥ . همان، ص ۲۸.

٦ . **منطق الطیر**، ص ٩٤.

۷ . خواجه عبدالله انصاری، **طبقات الصوفیه**، با تصحیح و حواشی و تعلیقات عبدالحی حبیبی قندهاری، به اهتمام و کوشش حسین آهی، تهران، انتشارات فروغی، ١٣٦٢، ص ۲۲۳.

مرشد و شیخ و مراد، قدم در مسیر سلوک نگذارید، زیرا این وادی، راهی صعب و دشوار است و با سعی خویش، هرگز به مقصود نخواهید رسید:

به کوی عشق منه بی‌دلیل راه قدم   که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد[۱]

امّا وقتی انسان دست در دستان مرشد و پیری آگاه و کامل می‌نهد و با همّت انفاس او قدم در راه می‌گذارد، بدون تردید، خوشبختی و سعادت بزودی به او روی خواهد آورد: «خوشبختی کامل طالب در این است که با کُلِّ روح و قلب به خدمت کسی از واصلان بایستد که در خداوند و مشاهده او فانی شده است تا جایی که عمر خود را در احترام به آن واصل فنا کند تا خداوند به او زندگی پاک و خوشی ببخشد».[۲] بنابراین هنگامی‌که سالک و طالب حق در جرگهٔ مریدان راستین پیر حقیقت در می‌آید، عنایات خفیّهٔ حق تعالی باعث رشد و هدایت او به سمت کمال شده و او را به سر منزل عنقای عشق و وصال می‌رساند:

من به سر منزل عنقا نه به خود بردم راه   قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم[۳]

شمس تبریزی ضرورت وجود پیر را به زبانی ساده این‌گونه بیان می‌دارد: «[اگر] درزی، آهنگری کند ریشش بسوزد؛ کارِ خود باید کرد. مگر بیاید بَرِ آهنگر که ای آهنگر مرا آهنگری بیاموز. تا او را تعلیمِ آهنگری کند. آنگه ریشش نَسوزد، چنانکه ریش او نمی‌سوزد».[٤] شمس، پیر را به آهنگری تشبیه کرده که در کار خود ماهر است، بنابراین، هنگام کار با آتش دچار سوختگی نمی‌شود، ولی اگر خیاطی بخواهد کار آهنگر را انجام دهد، در هنگام کار، ریشش خواهد سوخت؛ مگر اینکه نزد آهنگری برود و از او آهنگری بیاموزد. به قول مولوی:

فعل آتش را نمی‌دانی تو بَرد   گرد آتش با چنین دانش مگرد
علم دیگ و آتش ار نبود تو را   از شرر نه دیگ ماند نه ابا
آب حاضر باید و فرهنگ نیز   تا پزد آن دیگ سالم در ازیز

---

۱ . **دیوان حافظ**، ص ۲٤۰.

۲ . عین‌القضات همدانی، **دفاعیات و گزیده حقایق**، ترجمه و تحشیه قاسم انصاری، تهران، کتابخانهٔ منوچهری، ۱۳٦۰، ص ۱۳۵.

۳ . **دیوان حافظ**، ص ۳۸۸.

٤ . **مقالات شمس**، ج۲، ص ٤۲.

چون ندانی دانش آهنگری ریش و مو سوزد چو آنجا بگذری[۱]

حال وقتی برای یادگیری کارهای کوچک دنیوی حتماً نیاز به استاد و مرشد است، چگونه می‌توان انتظار داشت که قدم نهادن در وادی معرفت‌الله و دست‌یابی به حقایق و اسرار عالم بدون وجود استاد و پیری راه‌دان ممکن باشد؟ انسانی که در برابر آتش ناچیز کوره آهنگری تاب نمی‌آورد و ممکن است در آن آتش به سختی بسوزد و آسیب ببیند، چگونه می‌تواند در مسیر عشق الهی که شیرمردان حقیقت بدون عنایت او از پیمودنش عاجز هستند، قدم بگذارد و به مقصد برسد؟

شیر در بادیهٔ عشق تو روباه شود آه از این راه که در وی خطری نیست که نیست[۲]

مولوی در جای دیگر هم به این موضوع پرداخته است. او پیر را چون جوی‌کنی می‌داند که جویهای نفس و تن را پاک می‌کند و یادآور می‌شود که جوی نمی‌تواند خودش را پاک کند، بلکه این کار را باید جوی‌کنی انجام دهد. بنابراین، انسانی که هنوز وجودش پر از آلودگی‌های مختلف است، نمی‌تواند به خودی خود، درونش را تزکیه کرده، در مسیر حق تعالی قدم بگذارد؛ بلکه نیازمند طبیبی روحانی و توانمند است که درون او را پاک نموده و او را برای سیر و سلوک آماده کند:

هست پیر راه‌دان پر فطن جوی‌های نفس و تن را جوی کن
جوی، خود را کی تواند پاک کرد؟ نافع از علم خدا شد علم مرد
کی تراشد تیغ دستهٔ خویش را؟ رو به جراحی سپار این ریش را[۳]

پس، همچنان که تیغ نمی‌تواند دستهٔ خویش را بتراشد و جوی نمی‌تواند خویش را پاک کند و زخم برای بهبود، نیاز به طبیبی حاذق دارد، سالک نیز به تنهایی نمی‌تواند به سر منزل مقصود برسد، بلکه نیازمند پیر و مرشدی آگاه است تا بیماری‌های درونی او را درمان کند، شیوهٔ سیر و سلوک را به او آموخته و او را درین راه دشوار یاری دهد.

پیر نردبان آسمان معنویات است و انسان بدون پیر به درک حقایق نایل نخواهد آمد، پس به جای تلاش در راه کشف حقایق، باید در راه سرسپردگی به پیری کامل تلاش

---

۱ . **مثنوی**، د ۵، ب۱۳۸۱.

۲ . **دیوان حافظ**، ص ۱۵۰.

۳ . **مثنوی**، د ۱، ب۳۲۲۰ –۳۲۲۲.

کرد:

غیر پیر استاد و سرلشکر مباد — پیر گردون نی، ولی پیر رَشاد
در زمان چون پیر را شد زیر دست — روشنایی دید آن ظلمت پرست
من نجویم زین سپس راه اثیر — پیر جویم، پیر جویم، پیر، پیر
پیر باشد نردبان آسمان — تیر، پرّان از که گردد؟ از کمان[1]

البته باید این نکته را در نظر داشت که در جهان مادی، هر چیز واقعی و اصیل، مشابه دروغین و بدلی نیز دارد. در عالم شریعت و طریقت هم همیشه مدعیان دروغینی بوده و هستند که با ظاهری موجّه سعی در فریب دیگران دارند. به همین دلیل، سالک باید با درایت و ذکاوت، مدّعیان دروغین را تشخیص دهد و در سایهٔ حمایت پیری واقعی درآید تا به واسطهٔ او از اغوائات شیطانی و وسوسه‌های غولان راهزن طریقت در امان باشد:

ای بسا زرّاقِ گولِ بی‌وقوف — از ره مردان ندیده غیر صوف[2]
ره نمی‌دانَد قلاووزی کند — جان زشت او جهانسوزی کند[3]
حرفِ درویشان و نکتهٔ عارفان — بسته‌اَند این بی‌حیایان بر زبان[4]
حرف درویشان بدزد مردِ دون — تا بخواند بر سَلیمی زان، فسون[5]

این گروه اگرچه ظاهری موجّه و آراسته دارند، امّا درونشان سرشار از حرص و حسد و کینه و طمع و دنیا طلبی است:

لاف شیخی در جهان انداخته — خویشتن را بایزیدی ساخته[6]
خرده گیرد در سخن بر بایزید — ننگ دارد از درون او یزید[7]

بدین ترتیب، سالک نباید تنها با توجّه به ظاهر موجّه و الفاظ شیرین و ... افراد حکم به مرتبه ارشاد کسی نماید، بلکه باید با تحقیق و تلاش و طلب از حضرت حق، به سمت یافتن پیر و مرشد واقعی حرکت کند و در سایهٔ او گام در مسیر سلوک و

---

۱ . **مثنوی**، د ٦، ب ١٤٢١–١٤٢٥.
۲ . همان، د ٥، ب ١٤٢٣.
۳ . همان، د ٤، ب ١٤٤٨.
٤ . همان، د ٤، ب ١٧٠٣.
٥ . همان، د ١، ب ٣١٩.
٦ . همان، د ٦، ب ٢٥٤٨.
۷ . همان، د ١، ب ٢٢٧٥.

طلب بگذارد.

هفت وادی سلوک

«گروهی از عرفا و ارباب سیر و سلوک، مراتب یا منازل سالک را به نظر کلّی، از مقام تبتل و انقطاع از خلق و تسلیم پیش پیر و راهبر تا سرمنزل فناء فی الله و بقاء بالله، به هفت وادی یا هفت منزل، تقسیم و احوال سالک و خصوصیات هر منزلی را بیان کرده‌اند. این هفت وادی را «هفت شهر عشق» نیز می‌گویند که در شعر منسوب به مولانا آمده است:

هفت شهر عشق را عطار گشت ... ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

هفت وادی را، شیخ عطار در منطق الطیر، چنین ترتیب داده است:

۱- وادی طلب ۲- عشق ۳- معرفت ٤- استغنا ٥- توحید ٦- حیرت ۷- فنا.

اصطلاح هفت وادی سیر و سلوک، مقبول اکثر طوایف و فرق صوفیه است؛ امّا ابونصر سرّاج طوسی در کتاب اللّمع فی التصوّف که از کتب قدیمی و معتبر تصوّف و مربوط به سدهٔ چهارم هجری است، مراحل سیر و سلوک را در ده منزل یا ده وادی گفته است که آن را نیز می‌توان به هفت وادی رجوع داد. خواجه عبدالله انصاری نیز در منازل‌السّائرین، منازل سلوک را، صد مقام و هر مقامی را ده مرتبه گفته است که جمعاً هزار منزل یا هزار وادی می‌شود؛ آن را نیز می‌توان به هفت وادی کلّی تقسیم کرد».[1]

۱. طلب

طلب در اصطلاح عرفا عبارت است از جستجو کردن مراد و مطلوب[2] که در حقیقت، همان وجودِ مقدّس پروردگار است. نخستین وادی، از هفت وادی سلوک عطار، وادی طلب است:

هست وادی طلب آغاز کار ... وادی عشق است از آن پس بی‌کنار ...
چون فرود آیی به وادی طلب ... پیشت آید هر زمانی صد تعب

---

۱ . جلال الدین همایی، **مولوی نامه**، ج۱، صص ۱۷۳-۱۷٤.

۲ . سیدجعفر سجادی، **فرهنگ اصطلحات و تعبیرات عرفانی**، ص ۵۵۳.

صـــد بـــلا در هـــر نفـــس اینجـــا بـــود　　　طـــوطی گـــردون مگـــس اینجـــا بـــود
جـــد و جهـــد اینجـــات بایـــد ســـالها　　　زآن کـــه اینجـــا قلـــب گـــردد کارهـــا[1]

برخی از عرفا معتقدند که تـا خداونـد طالـب بنـده‌ای نشـود، بنـده بـه طلـب حـق برنخواهد خاست: «هرچه به طلب، یافتنی بود فرومایه است، یافت حق، رهـی را، پـیش از طلب. امّا طلب او را، پیشین پایه است. عـارف، طلـب از یـافتن یافـت، نـه یـافتن از طلب ... . طالب در طلب، و مطلوب، حاصل، پیش از طلـب؛ اینْـت کـاری اسـت بـس عجب».[2] زیرا: «اگر کسی تو را به طلب یافت، من خود طلب از تو یافتم».[3]

بایزید بسطامی نیز نظری مشـابه دارد و طلـب خداونـد را مقـدّم بـر طلـب سـالک می‌داند: «در ابتدای حالم، در چهار چیز اشتباه کردم؛ گمان بردم که من او را یاد می‌کـنم و او را می‌شناسم و او را دوست دارم و او را می‌طلبم. چون به انتهای راه رسیدم، دیـدم یاد او بر یاد من پیشی داشته است و معرفت او بر معرفت من مقدّم بوده است و محبّت او از محبّت من قدیم‌تر بوده است. ابتدا او مرا طلب کرد، تا من او را طلبیدم».[4]

به اعتقاد عرفا، «مطلوب در وجود طالب هست و می‌خواهد تمام مطلوب را بیابـد و آن را باید در وجود خود بطلبد و اگر در خارج بطلبد، نیابد».[5] به قول خواجهٔ شیراز:

سالها دل طلـب جـام جـم از مـا مـی‌کـرد　　　آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّـا مـی‌کـرد
بیـدلی در همـه احـوال، خـدا بـا او بـود　　　او نمی‌دیدش و از دور، خدایا مـی‌کـرد[6]

از دیدگاه عین‌القضات همدانی نیز «طلب، اوّلین و مهمترین مقصود و مطلوب مریـد صادق است، جوینده حقیقت باید پیوسته در راه طلب باشد تا چون طلب نقـاب عـزّت از روی جمال خود برگیرد و برقع طلعت بگشاید، همگی وجود طالب را چنـان بغارتـد

---

۱ . **منطق‌الطیر**، ص ۱۸۰.
۲ . **کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار**، ج۲، ص ٤۹۷.
۳ . همان، ج۳، ص ٥٦۰.
٤ . احمد سمعانی، **روح‌الارواح فی شرح اسماء ملک الفتاح**، به تصحیح نجیب مایـل هـروی، تهـران، انتشـارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦۸، ص۱٥۷. همچنین :جواد نوربخش، **فرهنگ نوربخش**، چـاپ دوم، تهـران، ناشـر مؤلـف، ۱۳۷۲، ص ۱۱.
٥ . **فرهنگ تعبیرات و اصطلاحات عرفانی**، ص ٥٥۳.
٦ . **دیوان حافظ**، ص ۱۲٥.

که از وی چندان بنماند که تمیز دهد که طالب است یا نه».[۱]

طالب حق باید شب و روز به یاد حق باشد «چه در خلأ و چه در ملأ، چه در خانه و چه در بازار، گر دنیا و عقبی و جنّتش به وی دهند قبول نکند».[۲] همچنین «طالب باید که خدا را در جنّت و در دنیا و آخرت نطلبد، و در هرچه داند و بیند نجوید. راه طلب در اندرونی اوست، راه باید که در خود کند ... همه موجودات، طالب دل رونده است که هیچ راه به خدا نیست بهتر از راه دل».[۳]

طالب باید که همه اختیار خود را به حق تفویض کند: «تا بنده در طلب است، او را گویند: تو را با اختیار کار نیست که تو امیر نه‌ای در اختیار خویش؛ پس این چون به فنا شد، گویند: به ماست و اگر یله کنی، یله کردن تو هم به ماست».[٤] بنابراین سالک باید بر حق توکّل کرده و «پیوسته در راه طلب باشد تا مطلوب روی بدو نماید».[٥]

شمس تبریزی اوّلین و مهم‌ترین وادی در مسیر سلوک را، وادی طلب دانسته و بر این عقیده است که تا آدمی طلب نکند، حضرت حق، خویش را به وی نمی‌نماید: «ایشان می‌گویند تا آن چیز را نبینیم روانه نشویم؛ و آن چیز می‌گوید تا ایشان نروند و بذل نکنند من ننمایم».[٦] بنابراین، تا طلب نکنی، و در مسیر طلب جان و مال خویش را بذل ننمایی، مطلوب به تو روی نخواهد نمود: «بجوی تا بیابی!»[۷]

مولوی نیز طلب و جستن را کلیدِ اصلی یافتن می‌داند و می‌گوید تا سالک از همه کار جهان نپردازد و به جستجوی مطلوب برنخیزد، مطلوب رخ نشان نمی‌دهد:

هین بجو که رکن دولت جستن است — هر گشادی در دل اندر بستن است
از همه کار جهان پرداخته — کو و کو می‌گو، به سان فاخته[۸]

۱ . **تمهیدات**، ص ۱۹.
۲ . محمّدعلی تهانوی، **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، ص ۹۰۰.
۳ . **تمهیدات**، ص ۲۳.
٤ . محمّد بن منوّر، **اسرارالتوحید**، ص ۲٤۷.
٥ . همانجا.
٦ . **مقالات شمس**، ج۱، ص ۲۰۷.
۷ . همان، ج۲، ص ۵۷.
۸ . **مثنوی**، د ۳، ب ۲۳۰۲–۲۳۰۳.

مولوی بر این باور است که طالب باید همیشه و در هر حالی کـه هسـت، در طلـب باشد و بداند که «آخر کار بر مقتضای حدیث مَن طَلَبَ وَ جَدَّ وَجَدَ[1]، بـر سرچشـمه آب حیات خواهد رسید و به مراد نایل خواهد شد»:[2]

تـو بـه هـر حـالی کـه باشـی، مـی‌طلـب — آب مـی‌جـو دائمـاً، ای خشـک لـب[3]
در طلــب زن دائمــاً، تــو هــر دو دســت — کــه طلــب در راه، نیکــو رهبرســت
لنــگ و لــوک و خفتــه شــکل و بــی‌ادب — ســوی او مــی‌غیــژ و او را مــی‌طلــب[4]

۲. عشق

از دیدگاه عرفا، عشق «آتشی است که در قلب واقع شود و محبّ را بسـوزد. عشـق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشـوق، بلاواسـطه».[5] عطـار از عشـق بـه عنوان دومین وادی سلوک یاد کرده و آن را «مغز کاینـات» دانسـته و معتقـد اسـت کـه ذره‌ای عشق از همه عالم بهتر و با ارزش‌تر است:

درد و خـــون دل بایـــد عشـــق را — قصّـــهٔ مشـــکل بایـــد عشـــق را
عشـــق را دردی بایـــد پـــرده ســـوز — گـــاه جـــان را پـــرده در، گـــه پـــرده دوز
ذرّه‌ای عشـــق از همـــه آفـــاق بـــه — ذرّه‌ای درد از همـــه عشّـــاق بـــه
عشـــق مغـــز کاینـــات آمـــد مـــدام — لیـــک نبـــود عشـــق، بـــی‌دردی تمـــام[6]

برخی از عرفای اسلامی، گاه عشق و محبّت را از هم تفکیـک کـرده انـد، امّـا بایـد

---

۱ . هر کس چیزی را بخواهد و کوشش کند به مطلوب دست می‌یابد. این سخن در جای دیگر این‌گونه بیان شده است: «مَنْ طَلَبَ شَيْئاً وَ جَدَّ وَجَد» (ملا هادی سبزواری، **شرح مثنـوی**، بـه کوشـش مصـطفی بروجـردی، تهـران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷٤، ج۲، ص ۵۰) و در جای دیگر این‌گونه آمده است: « مَـن طَلَبَ شَيئاً وَجَدَه»(سید جعفر شهیدی، **شرح مثنوی**، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگـی، ۱۳۸۲، ج۷، ص ۱۵۱).

۲ . رسوخ الدین اسماعیل انقروی، **شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی**، ترجمه عصمت سـتارزاده، چـاپ دوم، تهران، انتشارات برگ زرین، ۱۳۸۰، ج۷، ص ۵۳۸.

۳ . **مثنوی**، د ۳، ب ۱٤۳۹.

٤ . همان، د ۳، ب ۹۷۹-۹۸۰.

۵ . **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، ص ۵۸۰.

٦ . **منطق‌الطیر**، ص ٦٦.

دانست که: «عشق و محبّت دو نهر است از بحر قدم که بر جویبار جان می گذرد».[1] ایشان، گاهی محبّت را بالاتر از عشق تصوّر کرده اند: «چون بر آن حقیقت نور عشق زیاد شود، آن را محبّت گویند. آنگه که سلطان عشق لشکر عقل شکست و در جای عاشق به تخت سلطنت نشست، محبّت حقیقی از مجازی پیدا شد».[2] این در حالی است که عدّه‌ای دیگر، عشق را مقامی بالاتر از محبّت، بلکه عالی‌ترین درجه محبّت می‌دانند: «عشق افراط محبّت است که در قرآن از آن به شدّت حُب تعبیر می‌شود، در آنجا که خدای بزرگ می‌فرماید: «وَالَّذینَ آمَنوا اشَدُّ حُبّاً لِلّه»[3] و نیز در قرآن گوید: «قَدْ شَغَفَها حُبّاً».[4] شغاف، پوست باریکِ نرمی است که حاوی قلب و محیط بر آن است. از این رو، حق، خود را به شدّت حُبّ توصیف کرده است».[5]

به هر حال باید دانست که: «هر چند بعض اهل ظاهر، از باب توقیف شرعی، لفظ عشق را اطلاق نمی‌کنند بر او، لیکن:

**نیست فرقی در میانِ حُبّ و عشق		شام در معنی نباشد جز دمشق**

و السنهٔ اولیاء و حکما مشحون است از عشق و در حدیث قدسی واقع است که: مَن عَشَقَنی عَشِقتُهُ وَ مَن عَشِقتُهُ قَتَلتُهُ وَ مَن قَتَلتُهُ فَعَلَیَّ دِیَتُهُ وَ مَن عَلَیَّ دِیَتُهُ فَأنَا دِیَتُه».[6]

عین‌القضات همدانی عشق را فرض راه سلوک و از ضروریات رسیدن به حق تعالی

---

۱ . روز بهان بقلی شیرازی، **شرح شطحیات**، ص ١٦٦.

۲ . همو، **عبهر العاشقین**، ص ٤١.

۳ . **قرآن مجید**، سوره بقره (۲)، آیه ١٦٥. (آنانی که ایمان آوردند محبّت بیشتری به خدا دارند).

٤ . همان، سوره یوسف (١٢)، آیه ٣٠ .(مهر غلام در دل آن زن پر شد و تا پوست دل رسید).(ترجمه از: ابوالفضل رشیدالدین میبدی، **کشف‌الاسرار و عدةالابرار**، ج٥، ص ٤٨).

٥ . **الفتوحات‌المکّیه**، ج۲، ص ٣٢٣: «العِشقُ وَ هُوَ إفراطُ المُحبّةِ وَ کَنَی عَنهُ فِی القُرآنِ بشدّةِ الحُب فِی قَوُلهِ: وَ الَّذِینَ آمَنُوا أشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ و هُو قَوله: قَدْ شَغَفَها حُبًّا أی صَارَ حُبُّهَا یُوسف عَلَی قَلبهَا کَالشَغَاف وَ هِیَ الجِلدةُ الرَقیقة الَّتی تَحتوی عَلَی القَلبِ فَهِیَ ظَرف لَه مُحیطة وَ قَد وَصَف الحَقّ نَفسه فِی الخَبَرِ بِشدّةِ الحُبّ».

٦ . ملا هادی سبزواری، **شرح مثنوی**، ج۳ ، ص ١٦٠ .(هر که بر من عاشق شود، من نیز بر او عشق می ورزم و هر که من عاشق او شوم، می‌کُشمش و هر که را بکُشم، خونبهایش بر عهده من است و هر کس خونبهایش بر عهده من باشد، من خود خونبهای او هستم).

می‌داند: «عشق فرض راه است همه کس را. دریغا اگر عشق خالق نداری باری عشق مخلوق مهیّا کن تا قدر این کلمات، تو را حاصل آید».[۱] او در ادامه، آرزو می‌کند که کاش همهٔ مردم جهان عاشق باشند: «هرکه عشق ندارد مجنون و بی‌حاصل است، هر که عاشق نیست خود بین و پرکین باشد و خود رای بود ... همه جهان و جهانیان کاشکی عاشق بودندی تا همه زنده و با درد بودندی».[۲] این، از آن روست که عرفا عشق را صفتی قدسی می‌دانند: «عشق صفت قدس است در معدن قدس، از تغیّر حوادث منزّه است؛ زیرا که حق را صفت است. پیش از وجود اکوان و حدثان، عشق و عاشق و معشوق خود بود».[۳]

بنابراین، عشق صفت الهی است و دل آدمی محل ظهورِ صفاتِ عشق است؛ امّا حقیقت ذاتی عشق، پنهان است و هر کسی را به در ک آن راه نیست: «دل محلّ صفات اوست و او خود به حُجُب عزّ خود متعزّز است، کس ذات و صفات او چه داند؟»[٤] پس، «عشق، صفت جان است»[٥] و جز به محرمان حضرت جانان تعلّق نمی‌گیرد. به همین دلیل عرفا، پیوسته اندرز می‌دهند که «اگر بستهٔ عشقی، خلاص مجوی و اگر کشتهٔ عشقی، قصاص مجوی، که عشق آتشی سوزان است و بحری بی‌پایان است ...[و] حیات فؤاد است».[٦]

علاوه بر اینها، از دیدگاه عرفا، عشق بی‌ابتدا و بی‌انتها و یا ابدی و ازلی است:

ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست   هرچه آغاز ندارد نپذیرد انجام[۷]

و علاوه بر این، علّت خلقت آدمی و پری همین عشق است:

---

۱ . **تمهیدات**، ص ۹۷.

۲ . همان، ص ۹۹.

۳ . روزبهان بقلی شیرازی، **عبهرالعاشقین**، ص ٤٤.

٤ . احمد غزالی، **سوانح‌العشاق**، ص ۳۲.

٥ . **کشف‌الاسرار و عدة الابرار**، ج۲، ص ۹۵.

٦ . خواجه عبدالله انصاری، **رسائل خواجه عبدالله انصاری**، به تصحیح حسن وحید دستگردی، چاپ ششم، تهران، انتشارات فروغی، ۱۳۷۱، ص ۲۵.

۷ . **دیوان حافظ**، ص ۳۷۹.

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادتی ببری[1]

روزبهان بقلی شیرازی، محبّت را صفت ازلی خداوند و قدیم دانسته است: «چون حق، سبحانه و تعالی، در کتاب خویش از ذات و صفات خویش، خبر داد، بیان کرد که او موصوف بود به محبّت ازلی؛ قال الله تعالی: یُحِبُّهُم وَ یُحِبُّونَه[2]».[3] بنابراین، از آنجا که ذات حق قدیم است، می‌توان محبّت را نیز که صفتِ ذات اوست، قدیم دانست. چنانکه بعضی از معتزله معتقدند که خداوند دارای صفاتی است و صفات او عین ذات او هستند. شیعیان امامیّه نیز خداوند را دارای صفاتی می دانند که عین ذات حق است.[4] شمس نیز صفات را از ذات جدا نمی داند: «هیچ صفت از ذات جدا نیست».[5] عطار نیز چنین عقیده‌ای دارد، چنانکه سروده است:

صفاتش ذات و ذاتش چون صفات است چو نیکو بنگری، خود جمله ذات است[6]

شمس با وضوح بیشتری مسأله قدیم بودن عشق را مطرح می‌کند و بروشنی می‌گوید: «جوهر عشق قدیم است».[7] و باز در جای دیگر عشق را ازلی و ابدی می‌خواند و می‌گوید: «عشق را با دی و امروز و فردا چه کار».[8]

او علاوه بر اشاره به قدیم بودن عشق، تنها راه فهمِ ذاتِ قدیم پروردگار را عشق می‌داند، زیرا در اندیشهٔ او سوای عشق همه چیز حادث است. به همین دلیل، برای فهم قدیم، نیاز به ابزاری قدیم است و آن عشق است: «اگر از جسم بگذری و به جان رسی، به حادثی رسیده باشی. حق قدیم است؛ از کجا یابد حادث، قدیم را؟ ... [مگر آنکه] از

---

۱ . **دیوان حافظ**، ص ۵۱۹.

۲ . **قرآن مجید**، سوره مائده (۵)، آیه ٥٤. (آنها خدا را دوست دارند و خدا نیز آنها را دوست دارد).

۳ . **شرح شطحیات**، ص ٤٤٤.

٤ . ر.ک: قاضی عبدالجبار، **شرح اصول الخسمه**، قاهره، ناشر عبدالکریم عثمان، ۱۹٦۵ م، ص ۱۲۲؛ عبدالرزاق فیاض لاهیجی، **گوهر مراد**، با تصحیح و تحقیق مؤسسهٔ تحقیقاتی امام صادق(ع)، با مقدمهٔ زین‌العابدین قربانی لاهیجی، چاپ دوم، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۸، ص ۲٤۱.

۵ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۳۲۳.

٦ . عطار نیشابوری، **الهی نامه**، ص ۳۸۵

۷ . **مقالات شمس**، ج ۱، ص ۱۳٤.

۸ . همان، ج ۱، ص ۱۳۳.

قدیم، چیزی به تو پیوندد و آن عشق است. دام عشق آمد و در او پیچید که: یُحِبُّونَه تأثیر یُحِبُّهُم[1] است. از آن قدیم(عشق)، قدیم(خداوند) را بینی و هُوَ یُدرکُ الأَبصار.[2] این است تمامی این سخن که تمامش نیست، الی یَومِ القِیامه تمام نخواهد شد».[3] در این سخنان، شمس به قدیم بودن و بی‌نهایت بودن عشق اشاره کرده و آن را تنها راه دیدار حق تعالی می‌داند.

مولوی نیز عشق را قدیم و بی‌نهایت می‌داند. در اندیشه مولوی، عشق بی‌نهایت است و حتّی اگر به اندازه صد قیامت در وصف عشق بگویی، باز هم نتوانسته‌ای به کنه آن برسی؛ زیرا این صفت الهی – همانند ذات پروردگار– بی‌نهایت است:

شرح عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد وان ناتمام
ز آنکه تاریخ قیامت را حد است حد کجا آنجا که وصف ایزد است[4]

او معتقد است که عشق از اوصاف الهی است و چون صفات حق، عین ذات اوست، پس لایتناهی است و لا یتناهی در زبان نگنجد، چرا که بی نهایت و قدیم است:

عشق وصف ایزد است، امّا که خوف وصف بنده مبتلای فرج و جوف
پس محبّت وصف حق دان، عشق نیز خوف نبود وصف یزدان، ای عزیز
وصف حق کو؟ وصف مشتی خاک کو؟ وصف حادث کو و وصف پاک کو[5]

او در این ابیات «خوف» را که صفتی انسانی است «حادث» دانسته و آن را در برابر عشق که صفتی الهی و «قدیم» است قرار داده، می‌گوید که عشق که از اوصاف الهی است، صفتی حادث نیست که بتوانی آن را در جامهٔ بشری و در عالم خاکی بیان نمایی.

مولوی در غزلیاتش نیز به قدیم بودن عشق اشاره کرده است:

ز آنکه جان محدث است و «*عشق قدیم*» هرگز این در وجود آن نرسید[6]

---

۱ . **قرآن مجید**، سوره مائده (۵)، آیه ٥٤.
۲ . همان، سوره انعام (٦)، آیه ۱۰۳.
۳ . **مقالات شمس**، ج۱، ص ٦٩.
٤ . **مثنوی**، د ۵، ب ۲۱۸۸–۲۱۸۹.
۵ . همان، د ۵، ب ۲۱۸۵–۲۱۸۷.
٦ . **دیوان کبیر**، ج۲، ص ۲٥٦.

و یا:

شاخ عشق اندر ازل دان، بیخ عشق اندر ابد   این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست [۱]

۳. معرفت

معرفت در لسان عرفا، به طور کلّی، عبارت است از «شناخت خداوند». امّا در مورد این شناخت و مراتب آن و راه رسیدن به معرفت، اقوال متفاوتی در میان آثار عرفا دیده می‌شود. عطار از معرفت به عنوان سومین وادی سلوک یاد کرده و علاوه بر اشاره به تعدّد آرا و نظریّات در باب معرفت، آن را وادی ای «بی پا و سر» و گسترده دانسته است:

بعد از آن بنمایدت پیش نظر   معرفت را وادی‌ای بی پا و سر
هیچ کس نبود که او این جایگاه   مختلف گردد ز بسیاریِّ راه...
معرفت زینجا تفاوت یافته‌است   این یکی محراب و آنَ بت یافته‌است
چون بتابد آفتابِ معرفت   از سپهر این رهِ عالی صفت
هر یکی بینا شود بر قدرِ خویش   باز یابد در حقیقت صدرِ خویش [۲]

ابن عربی «معرفت را نوعی از ذوق می‌داند که عقل را در آن دخالتی نیست و شهود قلبی است که با نور خدای بزرگ، منوّر گشته. آنگاه معرفت، فنای انّیّت عبد را در بر دارد که با از بین رفتن صفات بشری و بقا به صفات الهی تحقّق می‌یابد. صوفی معرفت به خداوند را به وی نسبت می‌دهد؛ زیرا خداست که پردهٔ بیگانگی را از عارف برداشته، به گونه‌ای که انسان، عارف خود گشته است». [۳]

برخی از عرفا معرفت را عبارت دانسته‌اند از این که «حق را بشناسی به هستی و یکتایی، پس به دانایی و مهربانی، پس به نیکوکاری و دوستداری و نزدیکی» [٤] و معتقدند که «راه معرفت، اوّل به دیدار تدبیر صانع است در گشاد و بند صنایع راه معرفت؛ دوم به دیدار حکمت صانع است در خود شناختن نظایر راه معرفت؛ سوم به دیدار لطف

۱. **دیوان کبیر**، ج۱، ص ۲۱٦.

۲. **منطق‌الطیر**، ص ۱۹٤.

۳. **شرح فصوص الحکم خوارزمی**، ج۱، صص ۱٦۹-۱۷۰.

٤. **کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار**، ج۱، ص ۳٤.

مولی است در ساختن کارها و در فراگذاشتن جرمها. و این میدان عارفان است و کیمیای محبّان و طریق خاصگان».[1]

عدّه‌ای از عرفا گفته‌اند: «معرفت، حیات دل بود به حق و اعراض سِرّ از جز حق، و قیمت هر کس به معرفت بود و هرکه را معرفت نبود وی بی‌قیمت است».[2] از این رو، معرفت را برای خاص و عام واجب دانسته‌اند: «بدان که به اتفاق جملهٔ خلایق، معرفت حق تعالی واجب است بر خاص و عام».[3]

خواجه عبدالله انصاری از معرفت به عنوان هفتاد و پنجمین میدان سلوک یاد کرده و آن را نتیجهٔ حکمت می‌داند: «از میدان حکمت، میدان معرفت زاید. معرفت شناخت است و این سه باب است و سه درجه و سه ترتیب: اوّل باب شناخت هستی است و یکتایی با هم و دیگر شناخت توانایی است و دانایی و مهربانی؛ سیم شناخت نیکوکاری و دوست‌داری و نزدیکی».[4]

عدّه‌ای دیگر از عرفا معرفت را سه نوع دانسته‌اند: «معرفت عقلی و معرفت نظری و معرفت شهودی»[5] و معرفت حقیقی را معرفت به «ذات و صفات خداوندی»[6] دانسته‌اند. حافظ شیرازی دستیابی به معرفت را باعث عنایتِ حضرت حق و توجّه او به سالک می‌داند:

بی‌معرفت مباش که در مَن یَزیدِ عشق ‌‌‌ ‌ ‌ اهل نظر معامله با آشنا کنند[7]

شمس معتقد است که راه دستیابی به معرفت از طریق دل و زنده کردن آن است. تا آدمی از تن و تعلّقات آن نگذرد و به دل و متعلّقات آن نپیوندد، به معرفت نخواهد رسید: «معرفت، زندگی دل است به خدای عزّ وجل. آنچه زنده است بمیران، و آن تن

---

۱ . **کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار**، ج ۱، ص ۳٤.

۲ . ابوالحسن هجویری، **کشف‌المحجوب**، ص ۳٤۲.

۳ . شهاب‌الدین سهروردی، **مجموعه مصنفات**، ص ۳۷۵.

٤ . خواجه عبدالله انصاری، **صد میدان**، ص ۵۹.

۵ . نجم‌الدین رازی، **مرصادالعباد**، ص ۱۱٤.

٦ . همانجا.

۷ . **دیوان حافظ**، ص ۲٦۷.

توست. و آنچه مرده است زنده کن، و آن دل توست ... [چرا که] معرفت در دل است».[۱]

مولوی نیز در چندین جای مثنوی، تأکید می‌کند که اگر طالب رسیدن به معرفت هستید، باید روی به دل بیاورید و هر طریقی غیرِ آن را رها کنید:

در سرِ خود پیچ، هِل خیره سری — رو درِ دل زن، چرا بر هر دری[۲]
معدهَ را بگذار و سوی دل خرام — تا کِه بی پرده ز حق آید سلام[۳]
چیست اندر خُم که اندر نهر نیست؟ — چیست اندر خانه کاندر شهر نیست؟
این جهان خمّ است و دل چون جوی آب — این جهان حجره است و دل شهر عجاب[٤]

٤. استغنا

استغنا در اصطلاح عرفا عبارت است از «بی‌نیازی و قطع علاقه از حطام و بهره‌های دنیا از جاه و مقام و منال».[٥] به عبارت دیگر، استغنا «مقام کبریایی و بی‌نیازی است که جهانیان در آن مقام پشیزی نیرزند».[٦] عطار، استغنا را چهارمین وادی سلوک دانسته و معتقد است که هشت جنّت و هفت دوزخ و سایر عظمت‌های دنیوی و اخروی در برابر عظمت این وادی، رنگ می‌بازند:

بعد از این، وادی استغنا بود — نه در او دعوی و نه معنا بود
هفت دریا یک شَمَر اینجا بود — هفت اخگر یک شرر اینجا بود
هشت جنّت نیز اینجا مرده‌ای است — هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ای است[۷]

در این وادی، عارف به توانگری واقعی دست می‌یابد و اگر ملک آسمان و زمین را بر او عرضه کنند از پذیرفتن آن سر باز می‌زند؛ چنانکه «کلید خزائن آسمان و زمین را

---

۱ . **مقالات شمس**، ج۲، ص ۱۹۲.
۲ . **مثنوی**، د ٥، ب ۱۰۷٤.
۳ . همان، د ٥، ب ۲٥۱٤.
٤ . همان، د ٤، ب ۸۱۰–۸۱۱.
٥ . **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، ص ۸٦.
٦ . سیدصادق گوهرین، **شرح اصطلاحات تصوّف**، چاپ دوم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۱، ج۱، ص ۲۰۰.
۷ . **منطق‌الطیر**، ص ۲۰۰.

بر رسول‌الله عرضه کردند و گفتند: بگیر آنچه خواهی و از این چه درجهٔ توست، عند الله تعالی، به مقدار پَر پشه‌ای کم نخواهد شدن».[1] امّا پیامبر(ص) از پذیرفتن امتناع کردند، زیرا درون ایشان به غنای حقیقی رسیده بود.

برخی گفته‌اند که استغنا «عبارت است از رضای به موجود و صبر بر مفقود و گفته شده است: غنا قوت دل است و قطع آمال و ترک قیل و قال».[2] از دیدگاه ابن عربی نیز «غنا به معنای ثروتمندی نیست، بلکه غنای دل است و غنای نفس و غنای به حق که عبد، خود را از همه جهانیان بی‌نیاز بداند و جز حق به غیر توجّهی ننماید».[3] از این رو، گفته شده است: «توانگران دو گروهند: توانگران مال و توانگران حال. توانگران مال به مال می‌نازند و توانگران حال با «نَحنُ قَسَّمنَا»[4] می‌سازند. و اگر از این باریکتر خواهی، توانگران حال دو گروهند: گروهی را دیده بر قسمت «قَسّام» آمد؛ به هر چه یافتند رضا دادند و قانع گشتند. گروهی دیده بر «نَحنُ» آمد؛ «قَسَّمنا» ندیدند، از شهود قسّام نپرداختند. هر دو کون برایشان جلوه کردند؛ در آن نیاویختند».[5]

قابل ذکر است که معنی و مفهوم استغنا رابطه تنگاتنگی با مفهوم «فقر» دارد و در مباحث مرتبط با سیر و سلوک، آن را در ذیل فقر مورد بررسی قرار می‌دهند.[6] اکثر عرفا مباحث پیرامون آن را با عنوان «فقر» مطرح کرده‌اند. فقر نیز همانند استغنا عبارت است از کوتاه کردن دست نیاز از دو عالم و بی‌نیازی از غیر خدا:

فقر چیست؟ از گمرهی ره کردن است وز دو عالم دست کوته کردن است[7]

آن که فقیر الی‌الله است در ظاهر بی‌سرمایه است؛ امّا در حقیقت، دنیا و آخرت تا ابد در ید قدرت اوست:

---

۱ . یحیی باخرزی، **اورادالاحباب و فصوص الآداب**، به کوشش ایرج افشار، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳٤٥، ص ۱۱.

۲ . محمّد علی تهانوی، **کشاف اصطلاحات الفنون**، ص ۱۱۰۱.

۳ . **شرح فصوص الحکم خوارزمی**، ج۱، ص ۳٦٥.

٤ . **قرآن مجید**، سوره زخرف (٤۳)، آیه ۳۲.

٥ . **کشف‌الاسرار و عدة الابرار**، ج۹، ص ۷٦.

٦ . سیدصادق گوهرین، **شرح اصطلاحات تصوّف**، ص ۲۰۲.

۷ . عطار نیشابوری، **مصیبت‌نامه**، ص ٤٦٦.

فقر اگر چه محض بی‌سرمایگی است — با خدای خویشتن همسایگی است
این چه بی‌سرمایگی باشد که هست — تا ابد هر دو جهانش زیر دست[1]

عرفا با توجّه به چند آیه از قرآن مجید از جمله: «یا أَیُّها النّاسُ أَنتُمُ الفُقَراءُ اِلَی الله وَ اللهُ هُوَ الغَنیُّ الحَمیدُ»[2] و «لِلْفُقَرآءِ الَّذینَ اُحْصِروا فی سَبیلِ الله»[3] و «لِلفُقَراءِ المُهاجرین»[4] و «اِنّما الصَّدقاتُ للفُقَراءِ»[5] و «وَاللهُ الغَنیُّ وَ اَنتمُ الْفُقَراءُ»[6] و احادیثی همچون «الفَقرُ فَخری وَ بهِ اَفتخَرُ»[7] و «اللّهُمَ اَحْیِنی مِسکیناً وَ اَمِتْنی مِسکیناً وَ احشُرنی فِی زُمرةِ المَساکینِ»[8]، به بحث پیرامون فقر و حسنات آن پرداخته‌اند.

به عنوان نمونه، هجویری در باب فقر این‌گونه آورده است: «خداوند تعالی مر فقر را مرتبتی و درجتی بزرگ داده است و مر فقرا را بدان مخصوص گردانیده تا ترک اسباب ظاهری و باطنی گفته‌اند و به کلّیّت به مسبب رجوع کرده تا فقر ایشان، فخر ایشان گشت تا به رفتن آن، نالان شدند و به آمدن آن، شادمان گشتند و مر آن را در کنار گرفتند و به جز اخوات آن را جمله خوار گرفتند. امّا فقر را رسمی و حقیقتی است: رسمش افلاس اضطراری است و حقیقتش اقبال اختیاری. آن که رسم دید به اسم بیارامید و چون مراد نیافت از حقیقت برمید».[9]

همچنین، برخی از عرفا گفته‌اند که «فقر، عزیزتر از آن است که به کلّی دنیا بتوان

---

۱ . **مصیبت‌نامه**، ص ۳۱۲.
۲ . **قرآن مجید**، سوره فاطر (۳۵)، آیه ۱۵. (ای مردم، شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز و ستوده است).
۳ . همان، سوره بقره (۱۲)، آیه ۲۷۳. ([این صدقات] برای آن نیازمندانی است که در راه خدا فرو مانده‌اند).
٤ . همان، سوره حشر (۵۹)، آیه ۸.
۵ . همان، سوره توبه (۹)، آیه ٦۰.
٦ . همان، سوره محمّد (٤۷)، آیه ۳۸. (خدا بی‌نیاز است و شما نیازمندید).
۷ . **بحارالانوار**، ج٦۹، ص ۳۰. (فقر مایه مباهات من است و به آن افتخار می‌کنم).
۸ . میرزا حسین نوری، **مستدرک الوسائل**، قم، مؤسسه آل البیت لِاحیاء التراث، ١٤٠٨ه.ق، ج۷،ص۲۰۳. و: **تمهیدات**، ص ۲۱ و: عزیزالدین نسفی، **انسان کامل**، ص ۳۳۲ و ... (پروردگارا، مرا تهیدست زنده کن و تهیدست بمیران و با تهیدستان محشور فرما).
۹ . **کشف‌المحجوب**، ص ۲۲.

فروخت»[1] و گفته‌اند: «فقر بر سه رتبت است: اوّل حاجت، دوم فقر، سوم مسکنت. خداوندِ حاجت سر به دنیا فرود آورد تا دنیا سدّ فقر وی کند، و خداوندِ فقر دل به دنیا ندهد، امّا به عقبی گراید و با نعیم بهشت بیاساید، و خداوند مسکنت جز مولی نخواهد».[2]

شمس، به معارضه با کسانی پرداخته که به مقام شامخ فقر پی نبرده و آن را از مراحل متوسط عرفانی دانسته‌اند: «گفت که فقر است و بالای فقر شیخی؛ و بالای شیخی قطبی؛ و بالای قطبی فلان چیز. خواستم گفتن که تو این فقر را به هیچ باز آوردی. این فقیر را از این شیوخ بی‌خبر واپس‌تر کردی. پس، این مهتر عالم که خواجه عالم و آدم بود، که آدَمُ و مَنْ دونِهِ خلفَ[3] لِوائی و لا فَخْرَ، أنا اَفْصَحُ العَرَب و العَجَمِ و لافَخرَ، الفَقْر فَخْری.[4] از این فقر چه خواستی؟ تو با این فقر چه می‌خواهی که آن را واپس می‌اندازی از شیخی؟ امّا هیچ نگفتم. جواب او سکوت بود».[5]

مولوی نیز مقام فقر و درویشی عارفانه را مقامی ورای فهم و ادراک افراد معمولی دانسته و به آنها اندرز می‌دهد که مبادا از جایگاه واقعی فقر غفلت نموده و با نگاهی سطحی و سست به آن بنگرید:

کار درویشی ورای فهم توست — سوی درویشی بمنگر سست سست
زانکه درویشان ورای ملک و مال — روزی‌ای دارند خاص از ذوالجلال[6]

او همچنین، معتقد است که نور ذوالجلال، در فقر عارفانه نهفته است و در هیچ وادی دیگری نمی‌توان به این نور دست یافت:

---

۱ . **کشف‌الاسرار و عدة الابرار**، ج ٤، ص ١٦٧.

۲ . همانجا.

۳ . در جاهای دیگر «تَحتَ لِوائی» آمده است. رجوع کنید به: باقر صدری‌نیا، **فرهنگ مأثورات عرفانی** (مشتمل بر احادیث، اقوال و امثال متون عرفان اسلامی)، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۸، ص ۲.

٤ . آدم و پیامبران دیگر زیر لوای من هستند، و این فخر نیست، من فصیح‌ترین عرب و عجم هستم و این فخر نیست، فقر مایه افتخار من است. (همانجا).

۵ . **مقالات شمس**، ج ۱، ص ۱۷۱.

٦ . **مثنوی**، د ۱، ب ۲۳۵۲–۲۳۵۳.

صبر کن با فقر و بگذار این ملال　　زانکه در فقر است نور ذوالجلال[۱]

۵. توحید

در اصطلاح عرفا، توحید «یکی گفتن و یکی کردن باشد. توحید به معنی اول شرط در ایمان باشد که مبدأ معرفت بود به معنی تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است، و به معنی دوم، کمال معرفت باشد که بعد از ایمان حاصل شود. آنچنان بود که هرگاه مؤمن را یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست و فیض او را هم وجود به انفراد نیست، پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی بیند».[۲] عطار پس از وادی استغنا، از توحید به عنوان پنجمین وادی سلوک یاد کرده و در مورد آن، این‌گونه سروده است:

بعد از این وادی توحید آیدت　　منزل تفرید و تجرید آیدت
روی‌ها چون زین بیابان درکنند　　جمله سر از یک بیابان برکنند
گر بسی بینی عدد گر اندکی　　آن یکی باشد درین ره در یکی
نیست آن یک کآن احد آید تو را　　زان یکی کآن در عدد آید تو را ..
تا تویی بر جاست، در شرک است یافت　　چون دویی برخاست، توحیدت بتافت
تو در او گم گرد، توحید این بود　　گم شدن کم کن تو، تفرید این بود[۳]

اکثر عرفای مسلمان به توحید «خاصّ الخاص»[٤] و یا به عبارت دیگر، به «وحدت وجود» معتقدند. در این طرز تفکّر، همهٔ هستی، پیکرهٔ واحدی است که محصولِ تجلّیاتِ خداوند است که در فصل دوم به صورت مفصل به این بحث پرداخته شد. موضوع آن است که سالک در قوس صعود و پس از پشت سر نهادن منازلی از سلوک به درک توحید نائل می‌آید. به عبارت دیگر، درک حقیقی و معرفت راستین به «وحدت وجود» در گروِ سلوک و تصفیهٔ عارفانه است. از این روست که بحث توحید، هم در قوس نزول قرار دارد و هم در قوس صعود. در قوس نزول، سالک، این نوع توحید را

---

۱ . **مثنوی**، د ۱، ب ۲۳۷٤.

۲ . **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، ص ۲٦٦.

۳ . **منطق‌الطیر**، صص ۲۰٦ – ۲۱۰.

٤ . **صد میدان**، ص ٥٤.

به شکل نظری می‌آموزد و در قوس صعود، آن را با جان و دل، درک می‌کند.

به عنوان نمونه شمس معتقد است که به صرف گفتن کلمهٔ توحید (لااله الاالله) کسی به عالم توحید راه نمی‌یابد؛ بلکه سالک، باید با تمام وجود، خود را از کثرات و تعلّقات این عالم رها سازد تا به عالم وحدت راه یابد: «گفت: مَنْ قالَ لا اله الا الله خَالِصاً مُخلِصاً دَخَل الجَنَّه. اکنون بنشین می‌گوی، دماغ خشکتر شود! او یکی است، تو کیستی؟ تو شش هزاربیشی! تو یکتا شو، وگرنه از یکیِ او تو را چه؟ تو صد هزار ذرّه، هر ذرّه به هوایی برده، هر ذرّه به خیالی برده!»[۱] شمس در جای دیگر، همین مفهوم را این‌گونه بیان می‌کند: «از عالم توحید تو را چه؟ از آنکه او واحد است تو راچه؟ چو تو صد هزار بیشی! هر جزوت به طرفی. هر جزوت به عالمی. تا تو این اجزا را در واحدی او در نبازی و خرج نکنی ... او تو را از واحدی خود همرنگ» نکند.[۲]

بدین ترتیب، تا سالک از عالم حواس و تفرقه‌های درونی گذر نکند و خویشتن را در پیش آن واحد نسوزد، به توحید واقعی دست نمی‌یابد:

چیست توحید خدا آموختن؟ — خویشتن را پیش واحد سوختن
گر همی خواهی که بفروزی چو روز — هستیِ همچون شب خود را بسوز
هستی‌ات در هستِ آن هستی نواز — همچو مس در کیمیا اندر گداز
در من و ما سخت کردستی دو دست — هست این جمله خرابی از دو هست[۳]

مولوی معتقد است که تا آدمی وارد وادی سلوک نشود، به توحید واقعی دست نمی‌یابد وبه عالم وحدت راه نخواهد یافت:

آنکه دو گفت و سه گفت و بیش از این — متّفق باشند در واحد یقین
احولی چون دفع شد، یکسان شوند — دو سه گویان هم، یکی گویان شوند[۴]
تفرقه برخیزد و شرک و دوی — وحدت است اندر وجود معنوی[۵]

---

۱ . **مقالات شمس**، ج۱، ص ۲۹۵.
۲ . همان، ج۲، ص ٤۱.
۳ . **مثنوی**، د۱، ب۳۰۰۹–۳۰۱۱.
٤ . همان، د ۲، ب ۳۱۱– ۳۱۲.
۵ . همان، د ٤، ب ۳۸۲۹.

٦. حیرت

حیرت، در معنای ظاهری، یعنی سرگردانی و در اصطلاح عرفانی، «واردی است بر قلب عارفان در موقع تأمّل و حضور قلب و تفکّر؛ این وارد، آنان را از تفکّر باز می‌دارد و سرگشته می‌سازد».[1] عطار حیرت را ششمین وادی سلوک دانسته و بر این باور است که عارف در این مقام بکلّی دچار تحیّر می‌شود، تا جایی که از هستی و نیستی و دانایی و نادانی خود نیز بی‌اطلاع می‌گردد:

بعد از این وادی حیرت آیدت — کار، دایم درد و حسرت آیدت ...
مرد حیران چون رسد این جایگاه — در تحیّر مانده و گم کرده راه
هرچه زد توحید بر جانش رقم — جمله گم گردد از او، گم نیز هم
گر بدو گویند مستی یا نه‌ای — نیستی گویی که هستی یا نه‌ای ...
گوید اصلاً من ندانم چیز من — آن ندانم هم ندانم نیز من[2]

عده‌ای از عرفا حیرت را مربوط به مقامِ حقیقت دانسته و معتقدند: «شریعت همه نفی و اثبات بود بر قالب و هیکل و طریقت همه محو کلّی است؛ حقیقت، همه حیرت است».[3] بنابراین، سالکی که در سیر مراتب کمال به مقام حقیقت وارد می‌شود، اسرار الهی چنان بر دل و جان وی تجلّی می‌کند که سالک از عظمت این نور علم، دچار حیرت می‌شود: «کسی که بخواهد اسرار آفریدگار را بداند، نور ربوبیّت او را بسوزاند و متحیّر و سرگردان بماند و کسی که بخواهد به علم او دست یابد غلبهٔ علم حق او را بسوزاند و همچنان در حیرت بماند».[4]

روزبهان بقلی شیرازی حیرت را بدیهه‌ای می‌داند که از راه تفکّر در دل عارف راه می‌یابد: «حیرت، بدیهه‌ای است که به دل عارف درآید از راه تفکّر، آنگه او را متحیّر کند. در طوفان نکرات و معرفت افتد تا هیچ باز نداند».[5]

خواجه عبدالله انصاری حیرت را عبارت می‌داند از یافتن خداوند در وجود خود که

---

١. ابونصر سرّاج طوسی، **اللمع فی التصوّف**، ص٣٤٥.
٢. **منطق‌الطیر**، ص ٢١٢.
٣. **اسرارالتوحید**، ص ٣١٣.
٤. همانجا.
٥. **شرح شطحیات**، ص ٥٥٥.

باعث تحیّر می‌شود: «روزگاری او را می‌جستم، خود را می‌یافتم، اکنون خود را می‌جویم، او را می‌یابم. این آن تحیّر است که آن جوانمردان طریقت به دعا خواسته‌اند که: یا دَلیلَ المُتَحَیّرین، زِدْنی تَحَیُّراً[1]».[2]

ابن عربی در تفسیر آیهٔ «وَ لا تَزِدِ الظّالِمینَ إلّا ضَلالًا»[3]، ضلالت را به حیرت تفسیر می‌کند و این امر، به آن دلیل است که حیرت، حاصل از علم و مراد است نه نادانی: «إلّا ضَلالاً، یعنی: إلا حیرةً. تفسیر ضلال به حیرت کرد. و مراد حیرتی است، حاصله از علم، نه از جهل. چنانکه گفت ناطق محمّدی: رَبّ زِدنی فِیک تَحَیُّراً، پروردگارا تحیّر مرا در تو زیاده ساز، یعنی: علم مرا در تو بر مزید کن، که هر گاه که در تو ادراک من زیادت شود، حیرت من بیشتر گردد از کثرت علم من به وجوه و نسبی که ذات تو راست. و «محمّدی» را به «یای» نسبت از آن جهت ذکر کرد، تا اولیاء را که نایبان اویند، شامل باشد. و هم دل محمّد(ص) را که ناطق است به قول: رَبّ زدنی فیک تَحَیُّراً، و مُتّبعان خواجه- علیه السّلام- که وارثان مقام حیرت‌اند از لذّت این مقام، به نعمت دارالسلام نپردازند، [و] گویند، بیت:

اگر بیم است در دوزخ و گر عیش است در جنّت — من این و آن نمی‌دانم که در روی تو حیرانم

و یا:

با درد غم عشق تو درمان نشناسم — حیران تو گشتم، سر و سامان نشناسم
جان و دل من سوختهٔ آتش عشق است — من سوخته دل، روضهٔ رضوان نشناسم»[4].

در مجموع می‌توان گفت: «حیرت، حالتی است ناگهانی که سالک را دچار بهت و سرگشتگی می‌کند و اغلب، در هنگام تأمل و تفکّر بسیار، به سالک دست می‌دهد و گاهی چنان شود که در عین اشتیاق و طلب، دل از وصول به مقصود برکند و رسیدن بدان را میسر نشمارد. چه سالک در مقام توحید و تفکّر در آن، به جایی رسد که فکر و عقلش از درک حقیقت کامل، باز ماند و از آنچه مشاهده می‌کند در حیرت افتد و به سرگشتگی و شگفتی عظیم دچار شود».[5]

---

۱ . ای راهنمای متحیّرشدگان، بر حیرت من بیفزای.

۲ . **کشف‌الاسرار و عدة الابرار**، ج۹، ص ۹۰.

۳ . **قرآن مجید**، سوره نوح(۷۱)، آیه ۲٤.(خداوندا، ظالمان را جز حیرت میفزا).

٤ . **شرح فصوص الحکم خوارزمی**، ج۱، ص ۱۹۳.

۵ . سیدصادق گوهرین، **شرح اصطلاحات تصوّف**، ج ۲، ص ۳۲٤.

شمس بر این باور است که سالک در وادی حیرت، قادر بـه سـخن گفـتن و انتقـال تجربه‌های خود نیست، زیرا در این وادی به مشاهده عواملی می‌پردازد کـه امکـان بیـان آنها در قالب الفاظ و کلمات وجود ندارد. علاوه بر این، سالک در این وادی چنان غرق مشاهده جمال حضرت دوست می‌گردد که او را پروای پرداختن به غیر نیسـت: «مولانـا را گفتم که چه تماشاها کرده باشید در این عالم. گفت: این کس که او با هر کس سخن می‌گوید، یا در تماشا کردن قاصر است، یا در دعـوی تماشـا مـدعی اسـت. اگر(نـه)آن تماشا او را نگذارد که با هر کس سخن گوید».[۱]

مولوی نیز بر این باور است که آنکه وارد وادی حیرت شود و در دریای بیکران آن پای نهد، از سخن گفتن با دیگران باز می‌ماند و خاموشی می‌گزیند:

حیـرت، آن مـرغ اسـت، خاموشـت کنـد — بـر نهـد سـردیگ و پُـر جوشـت کنـد[۲]
حیرتـــی آیـــد ز عشـــق، آن نطـــق را — زهـــره نبـــود کـــه کنـــد او مـــاجرا[۳]
آنکـــه کـــف را دیـــد ســـرّ گویـــان بـــود — وآنکـــه دریـــا دیـــد، او حیـــران بـــود[۴]

۷. فنا

عارف در سیر استکمالی خود به سمت حق، بـه درجـه‌ای مـی‌رسـد کـه از صـفات بشری خالی شده و صفات حقانی جایگزین آن می‌شوند.[۵] در چنین حـالتی، شخصـیّت انسانی عارف در خداوند فانی گشته و آنچه که باقی مـی‌مانـد، ذات شـریف خداونـدی است که در صورت بشری متجلّی شده است. به عبارت دیگر، فنا «اضمحلال و تلاشـی غیرحق است در حق؛ و محو موجودات و کثرات و تعیّنات در تجلّی نورالانوار».[۶] عطار از فنا به عنوان هفتمین و آخرین وادی سلوک یاد کرده و بر این باور است که عارف در این مرحله، در خداوند ذوب شده و با او به یگانگی می‌رسد:

---

۱ . **مقالات شمس**، ج۲، ص ۱٦۷.
۲ . **مثنوی**، د ۵، ب۳۲۵۰.
۳ . همان، د ۵، ب ۳۲٤۱.
٤ . همان، د ۵، ب ۲۹۰۸.
۵ .علی بن محمّد جرجانی، **تعریفات**، بیروت، انتشارات دارالسرور، بی‌تا، ص ۷۳.
٦ . شمس‌الدین محمّد لاهیجی، **مفتاح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، ص ۲۸۹.

هفتمین، وادی فقر است و فنا — بعد از این روی روش نبود تو را ...[1]
بعد از این وادی فقر است و فنا — کی بود اینجا سخن گفتن روا
عین وادی فراموشی بود — لنگی و کرّیّ و بیهوشی بود
صد هزاران سایهٔ جاوید، تو — گم شده بینی ز یک خورشید، تو[2]

و در جای دیگر، می‌گوید:

چون برون آیی زِ جسم و جان تمام — تو نمانی، حق بمانَد والسلام[3]

روزبهان بقلی شیرازی معتقد است: «فنا، ذهاب(رفتن) علم است در مشهد قرب و فنایِ عبودیّت در ربوبیّت و فنایِ بشریّت در تخلّق به اخلاق حق».[4]

عِدّه‌ای دیگر از عرفا معتقدند «فنا آن است که از بزرگداشتِ جز حق فانی گردد و به بزرگداشتِ حق باقی گردد؛ یعنی در سر او چندان بزرگداشتِ حق پدید آید که او را فراغت شغل غیرحق نماند».[5] عدّه‌ای نیز گفته‌اند «فنا، نیستی است، و آن نیست گشتن به سه چیز است در سه چیز: نیست گشتنِ جستن جستن دریافته، نیست گشتنِ شناختن در شناخته، نیست گشتن دیدن در دیده».[6]

مولوی نیز درباب فنا اشعار بسیاری سروده است. او با توجّه به حدیث شریف «قرب نوافل» به موصوف شدن حضرت نوح به صفات الهی و فنای ایشان در حق اشاره می‌کند:

گفت نوح ای سرکشان من، من نیَم — من ز جان مرده به جانان می‌زیَم
چون بمردم از حواس بوالبشر — حق مرا شد سمع و ادراک و بصر[7]

طبق این حدیث شریف، فعل و گفتار و سخن عارف در مقام فنای صفات، عین

---

۱ . **منطق‌الطیر**، ص ۱۸۰.
۲ . همان، ص ۲۱۹.
۳ . **مصیبت‌نامه**، ص ۱۳.
٤ . **شرح شطحیات**، ص ۵۵۳.
۵ . ابوابراهیم اسماعیل مستملی بخاری، **شرح التعرف لمذهب التصوّف**، با مقدمه و تصحیح محمّد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳٦۵، ج٤، ص ۱۵۸٤.
٦ . **صد میدان**، ص ۷۲.
۷ . **مثنوی**، د ۱، ب ۳۱۲٤–۳۱۲۵.

فعل و گفتار و سخن خداوند است و این بدان دلیل است که عارف در خداوند محو گشته و صفات او عین صفات الهی شده است. همانند آب کوزه که اگر آن را در آب رودخانه بریزیم، مباینت و دوئی میان آنها بر می‌خیزد و آب کوزه در آب رود محو شده، صفات آن را می‌یابد:

آب کوزه چون در آب جو شود محو گردد در وی و جُو او شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا زین سپس نه کم شود نه بد لقا[1]
دو مگوی و دو مدان و دو مخوان بنده را در خواجهٔ خود محو دان
خواجه هم در نور خواجه آفرین فانی است و مرده و مات و دفین
چون جدا بینی ز حق این خواجه را گم کنی هم متن و هم دیباچه را
چشم دل را هین گذاره کن زِ طین آن یکی قبله است، دو قبله مبین[2]

برخی از عرفا، معتقدند بعد از مقام فناء فی الله مرتبهٔ بقاء بالله قرار دارد. نجم رازی در این مورد می‌گوید: «بقا عبارت است از بدایت سیر فی‌الله، سیر فی‌الله آنگاه محقّق شود که بنده را بعد از فنای مطلق، وجود و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارند تا بدان، در عالم اتّصاف به اوصاف الهی و تخلّق به اخلاق ربّانی ترقی کند».[3] خواجه عبدالله انصاری نیز می‌گوید: «پس از میدان فنا میدان بقاست».[4] و عطار هم معتقد است که بعد از فناست که عارف به مقام بقا، راه می‌یابد:

دلا هرگز بقای کُل نیابی که تا جان فانی جانان نگردد[5]

شمس تبریزی این موضوع را این‌گونه بیان داشته است: «چون آب از دهان و بینی گذشت و از سر، اکنون ایمن شد، تا دهان و بینی بالای آب است، هنوز به خود می‌رود و به خود می‌زید. چون در آب تمام غرق شد و دهان و بینی فرو رفت. گویند که مُرد، بعضی گویند زنده شد، و هر دو راست است. آن زندگی عاریتی برفت، زندگی مقیم

---

۱ . **مثنوی**، د ۳، ب ۳۹۱۳–۳۹۱٤.
۲ . همان، د ٦، ب ۳۲۱۵– ۳۲۱۸.
۳ . **مرصادالعباد**، ص ٤۲٦.
٤ . **صد میدان**، ص ۷۳.
۵ . **دیوان عطار**، ص ۱۳۷.

باقی آمد».[1] یعنی عارف پس از نیست شدن و فنای در حق به بقای جاودانی در حق دست یافت.

مولوی نیز در چند جای مثنوی به این مفهوم پرداخته و معتقد است که عارف پس از فنای در حق به بقاء باللّه دست می‌یابد:

جنبش فانیم، بیرون شد ز پوست — جنبشم، باقی است اکنون چون ازوست[2]

هوی فانی چونکه خود با او سپرد — گشت باقی دایم و هرگز نمرد[3]

در این مقام، شخصیّت عارف بکلّی در حق ذوب شده و اگرچه در ظاهر، عارف سخن می‌گوید ولی در حقیقت، متکلّم خداست. شمس این موضوع را این‌گونه بیان می‌دارد: «ابلیس در رگهای بنی آدم درآید، امّا در سخن درویش درنیاید؛ آخر، متکلّم درویش نیست. این درویش، فانی شده است، محو شده».[4] شمس در ادامه، برای روشن‌تر شدن این موضوع مثالی می‌آورد که در عین سادگی، بسیار شیرین و رساست: «چنانکه پوست بز را «نای انبان» کردی، بر دهان نهادی درمیدمی، هر بانگی که آید بانگ تو باشد نه بانگ بز، اگرچه از پوست بز می‌آید، زیرا پوست بز فانی شده است ... و همچنین بر پوست دهل می‌زنی، بانگی می‌آید، و آن وقت که حیوان زنده بود، اگر [بر] پوست زدی، بانگ آمدی؟ ... از ضرورت گفته می‌آید این مثال، که در درویش کامل، متکلّم خداست».[5] مولوی نیز همین مفهوم را در مثنوی انعکاس داده است:

گفت قائل در جهان، درویش نیست — ور بود درویش، آن درویش نیست

هست از روی بقای ذاتِ او — نیست گشته وصف او در وصف هو[6]

قابل ذکر است که موضوع فناء فی‌الله ریشه در اعتقاد به وحدت وجود دارد؛ زیرا چنانکه در باب توحید نیز یادآور شدیم، طبق نظریه وحدت وجود، مخلوقات از خالق جدا نیستند، بلکه تجلّیات و شئون و اطوار و لمعات نور حق هستند. بنابراین، «یگانگی

---

۱ . **مقالات شمس**، ج۱، ص ۲۱۰.

۲ . **مثنوی**، د ٤، ب ۱۰٦۲.

۳ . همان، د ٤، ب ۲٦۱۵.

٤ . **مقالات شمس**، ج۱، ص ۱۷۳.

۵ . همان، ج۱، ص ۱۷۳.

٦ . **مثنوی**، د ۳، ب ۳٦٦۹–۳٦۷۰.

خلق با خالق از نظر عقلی غیر ممکن نیست؛ زیرا بین ذات و اصل وجود آنها تباینی وجود ندارد، بلکه این موضوع از راه فنای مظهر در ظاهر و اتحاد ظاهر و مظهر»[١] کاملاً امکان پذیر است.

از همین رو، محققان عرفان اسلامی از «گذشته تا به امروز» به این موضوع اذعان دارند که «اولیای خدا، ظهور حق و تجلّی نور حق در هیکل آدمی‌اند ... یا دست کم، اتحاد نوری یا وحدت ظهوری با حق و ظهور مقام ربوبیّت در مظهر بشری‌اند، یعنی تجلّی حق در آینه وجود انسانی و مظهریّت تامّهٔ الهی، مخصوص و منحصر است به صنفی از بشر که مصداق تامّ انسان کامل‌اند».[٢]

به واسطهٔ «همین اتصال و پیوستگی روحانی است که گفتهٔ عارفان واصل، گفتهٔ حق؛ و اراده و خواست ایشان، اراده و مشیت حق است؛ تا آنجا که وجود ایشان آینه گردان صفات و آیات؛ و منشأ آثار و برکات الهی است. یعنی در عین بندگی، آثار خدایی از ایشان ظاهر می‌شود، و دوستی ایشان، دوستی حق و سر سپردن پیش ایشان، سرسپردن پیش خداست».[٣] و باز، به همین دلیل است که نام پیر و انسان کامل که در حق فانی شده است در هر عصری همانند «اسم اعظم الهی» است و بردن نام او راهگشای هر کاری است. همچنانکه حضرت عیسی(ع) به برکت بردن نام خود معجزه می‌کرد.[٤]

نکتهٔ قابل توجّه در متون عرفانی آن است که غالباً آن کسی را که به مقام فناء فی‌الله رسیده و در حق ذوب گشته و به اوصاف و اخلاق الهی متّصف و متخلّق شده است، با نام «انسان کامل» معرفی نموده‌اند. که در فصل دوم به صورت مفصل در این زمینه بحث شد.

---

١ . جلال ستاری، **عشق صوفیانه**، تهران، نشر مرکز، ١٣٧٤، ص ١٦٢. همچنین: جلال‌الدین همایی، **مولوی‌نامه** ، ج١، صص ١٢٧–١٢٩.

٢ . جلال ستاری، **عشق صوفیانه**، ص ١٦٢؛ **مولوی‌نامه**، ج١، صص ١٨٨–١٩٢.

٣ . **مولوی نامه**، ج٢، ص ٩١٢.

٤ . همان، ص ٩١٢.

مراتب سه گانۀ فناء فی الله

عرفا برای فناء فی‌الله سه مرتبۀ فنای افعالی، صفاتی و ذاتی قائل‌اند و به ترتیب در اصطلاح به آنها «مَحو»، «طَمس» و «مَحق» اطلاق می‌کنند. در فنای افعالی، سالک جمیع افعال اشیاء را در افعال حق فانی می‌بیند و غیر حق مؤثری در عالم نمی‌شناسد و همچنین فعل خود را نیز فانی در فعل حق‌تعالی می‌بیند. در فنای صفاتی، سالک همۀ عالم را مظاهر صفات حق می‌بیند و خود را نیز مظهر و مجلای صفات حق می‌شناسد و اوصاف الهی خود را درک می‌کند. در فنای ذاتی، عارف درمی‌یابد که وجود حقیقی فقط منحصر در ذات اقدس اله است و ماسوی‌الله، همگی تعیّنات عدمی‌اند و نمودی بیش نیستند و خود نیز با حقیقت ذات یگانه می‌شود.

علامه طباطبایی با وضوح تمام و با استناد به آیات و روایات عدیده، در رسالات خود، مراتب فنا تا رسیدن به فنای ذاتی را تشریح و تبیین کرده است. به عنوان نمونه، در رسالة الولایة می‌گوید: «در واقع اولین چیزی که در مقام فنا به آن می‌رسند، فنای *افعال* است... پس، خداوند سبحان در مقام فعل، جانشین ایشان می‌گردد؛ به طوری که گویی فعل ایشان فعل خدای سبحان است... سپس، خداوند، اوصاف و *صفات* ایشان را فانی می‌کند ... سپس، خداوند *ذات* آنان را نیز فانی ساخته و اسم و رسم آنان را محو می‌گرداند و خود در مقام آنان می‌نشیند و در آخر رساله توحید آمده است که این برتر از آن است که با لفظی بیان شود و یا اشاره‌ای بدان شود و حتی اطلاق مقام به آن نیز از روی مجاز است و این همان دری است از مقامات که خداوند بر روی پیامبرش محمّد(ص) و خاندان پاک او گشوده است. و من می‌گویم که خداوند سبحان، اولیای امّت محمّد(ص) را و شیعیان فرزندان او را نیز به این مقامات و درجات می‌رساند و روایات بی‌شماری بر این معنا دلالت دارند».[1]

جناب علامه در جای دیگر، این موضوع را این‌گونه بیان می‌کنند: «...نفس به مقام تمکّن می‌رسد و در آن استقرار پیدا می‌کند و آن‌گاه مرحله به مرحله، ترقی کرده تا به *نشأۀ أسماء* می‌رسد... و تا آن‌جا پیش می‌رود که به اسماء و صفات می‌پیوندد، آن‌گاه در

۱. **مجموعه رسائل علامه طباطبایی**، ج۲، صص ۱۱۱-۱۱٦.

ذات والای خداوند فانی می‌شود[۱] و سپس، به تبع غیب حق، غایب می‌گردد، و به فنـای ذاتش فانی شده و با بقای خداوند سبحان که از هر نقـص و زشـتی پـاک اسـت، بـاقی می‌گردد».[۲]

علامه آشتیانی در این زمینه این‌گونه می‌گوید: «عبد، در صـورتی کـه فـانی در حـق شود، حق‌تعالی سمع و بصر و ید او می‌گردد: لَا یَزَالُ عَبْدِی یَتَقَرَّبُ إِلَـیَّ بِالنَّوَافِـلِ حَتّـی کُنتُ سَمعَه... در این مقام، از برای عبد، سمع و بصر و رِجل نیست. این حالت، عبـارت است از قرب نوافل که اختصاص به سالک مجذوب دارد. عبد در صورت فنای در حـق و بقای به او، یعنی باقی به بقای حق، سمع و بصر حق می‌شود و حق به واسطهٔ او می‌-شنود و می‌بیند. این مقام بعد از رجوع به مملکت مشیت حق، از برای ولـیّ و صـاحب ولایت کلّیّه حاصل می‌شود. این مرتبه عبارت است از قرب فرائض... فنـای تـام، فنـای عن‌الفنائین است. تجلّی‌ای که موجب فناء جمیع تعینات و عدم بقا اشاره و اسـم اسـت، تجلّی از حیث اطلاق و احدیت است که باعث زوال تعینات و عدم بقاء اشاره و اسم و رسم است، مگر کسانی که به مقام صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین و بـه مقـام أو اَدنی رسیده‌اند، که از آن تعبیر به مقام لی مع الله[۳] نمـوده‌انـد... [چنـین تجلّـی‌ای]، از برای کُمَّل در بعضی از حالات سلوک و از برای حقیقت خاتمیه و اقطاب محمّـدیین در جمیع موارد، حاصل می‌شود».[٤]

در مقام قرب نوافل که فنای افعالی و صفاتی اسـت، و بـرای سـالک بعـد از سـیر و سلوک و تزکیه دست می‌دهد، حق‌تعالی، دست و زبان و چشم سالک است، اما در مقام قرب فرایض که فنای ذاتی دست می‌دهد، و عارف به صورت مطلق در حق فانی شـده، این عارفِ کامل است که حکمِ دست، زبان و چشم حق‌تعالی را دارد. این مقـام، همـان

۱. **مجموعه رسائل علامه طباطبایی**، ج۲، ص٤١.

۲. **همان**، ج۲، صص ٤٠-٤١.

۳. اشاره به این سخن پیامبر: «لِی مَعَ اللَّهِ وَقْتٌ لَا یَسَعُنِی فِیهِ مَلَـکٌ مُقَـرَّبٌ وَ لَـا نَبِـیٌّ مُرْسَـلٌ»(**بحـارالانوار**، ج۱۸، ص۳٦۰؛ ج۷۹، ص۲٤۳).(برای من با خدا، وقت خاصّـی اسـت کـه در آن هـیچ فرشـتهٔ مقـرّب و پیـامبر مرسـلی نمی‌گنجد).

٤. **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، صص۸۳۷-۸۳۸.

بقاء بعد از فناست که همراه با صحو و هوشیاری است و مقام انسانهای کامل است. از دیدگاه محققان عرفان، «قبل از این مقام، حق، لسان عبد بود، بعد از ترقی، عبد، لسان حق می‌شود. حالت اوّل اختصاص دارد به اهل قرب نوافل و توحید قرب نوافل است، حالت دوم اختصاص به اهل توحیدِ قرب فرائض دارد... مقام صحو بعد از محو، همان مقام بقاء بعد از فناست که شأن اولیاء کاملین، علیهم‌السلام، است».[۱]

امام خمینی نیز مراحل سه گانه فنا را این‌گونه توضیح داده است: «سالک به قدم معرفت پس از آن که فنای فعلی برای او دست داد، حق‌تعالی تجلّیاتی که به قلب او می‌کند، تجلّیات به اسمای افعال است؛ و پس از فنای صفاتی، تجلّیات صفاتیه؛ و پس از آن فنای ذاتی، تجلّیات به اسمای ذات برای او می‌شود؛ و اگر قلب او قدرت حفظ داشت، پس از صحو، آنچه از مشاهدات افعالیه خبر می‌دهد، اسمای افعال است؛ و آنچه از مشاهدات صفاتیه، اسمای صفات و هکذا اسمای ذات».[۲] و همچنین: «حقیقت انسانیّه از اوّل منزل سلوک إلی‌اللّه تا منتهی‌النّهایه فنای ذاتی است... پس از آنکه سیر تمام شد و از آثار عبودیّت به هیچ وجه باقی نماند و به فنای ذاتی مطلق نائل شد».[۳]

علامه حسن‌زاده آملی نیز، بالاترین درجهٔ فنا را فنای در ذات می‌داند: «درجهٔ ثالثه، مقام فناء در ذات است که فناء در احدیت گویند و در این مقام، همگی اسماء و صفات از صفات لطف و صفات قهر را مستهلک در غیب ذات احدیّت نماید... این مقام را مَحق خوانند که بکلّی اغیار از هر جهت محو و نابود گشته، توحید صافی و خالص ظهور و تحقق یافته است در این مرتبه که آخرین منازل و سفر الی الله، جلّت عظمته، بود به لسان حقیقت گوید یا هو یا من لیس الا هو و چون طالب حق به این مقام رسید از هویت او و هویت همهٔ ممکنات چیزی نمانده؛ بلکه در تجلّی حقیقت حق، متلاشی و مضمحل شده‌اند».[۴]

---

۱. **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، صص۸۷٤–۸۷۵.

۲. سیّد روح‌الله خمینی، **تفسیر سوره حمد**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵، ص۳۷؛ **آداب الصلاة**، ص۲۵۹.

۳. **آداب الصلاة** ، صص۲۲۸–۲۲۹.

٤. **هزار و یک کلمه**، ج۲، ص۱۵۹.

جناب علامه حسینی تهرانی نیز در اثبات مقام فنای ذاتی بیانات فراوانی دارد و معتقد است که در مقام فنای ذاتی، حتّی عینِ ثابتِ انسان نیز، در ذات حق، فانی می‌شود و بعد از این مرتبه، آنچه باقی می‌ماند، ذات مطلق حق‌تعالی است. از آنجا که سخنان و استدلالهای این عالم و عارف برجستهٔ معاصر در مسیر روشن شدن مباحث مطرح شده بسیار راهگشاست در ادامه، مقداری از مطالب ایشان در این مورد، به صورت مستقیم، نقل می‌شود:

«**فناء ذاتی** یعنی فناء زید مثلًا در ذات الله عزّ و جلّ. معنی فناء تامّ آن است که: زید از همهٔ رسوم عبور کرده باشد و هیچ اسمی و رسمی باقی نمانده باشد. این است معنی فناء تامّ؛ و معنی ذات الله، جلّ‌جلاله، وجود بَحت ازلی ابدی سرمدی لامتناهی است که از هر صفت و اسم، منزّه و از هر گونه شائبهٔ تعیّن مبرّی است. در این صورت، اگر بگوییم: عین ثابت در زید باقی می‌ماند، یکی از دو محال لازم می‌آید: یا فنا را فنای تامّ و تمام فرض ننموده‌ایم و از وجود انّیّت زید که وی را از غیر تمایز دهد، قدری در آن به جای نهاده‌ایم. و این خُلف است؛ زیرا معنی فنای تامّ این نیست. و این زید با معیّت عین ثابتش نمی‌تواند در ذات وارد شود؛ زیرا ذات، بسیط من جمیع‌الجهات است و ورود وی در ذات، مستلزم شکستن و محدودیّت و ترکیب و حدوث ذات می‌گردد؛ که محال است. بناءً علی هذا، نه ذات از بساطت رفع ید می‌کند، و نه زیدٌ بما أنّه زید، می‌تواند وارد در ذات گردد. عین ثابت عبارةٌ اخری از انانیّت و ماهیّت و ما به‌الامتیاز زید است. چگونه حقّ ورود در ذات را دارد، در حالی که ذات، بسیط من جمیع‌الجهات است. ...التزام به عین ثابت در ذات، یا مستلزم محدودیّت و تعیّن و ترکیب ذات است، یا از اوّل فنا را فنا فرض ننمودن و صبغهٔ نیستی تامّ و تمام به او نبخشودن است؛ یعنی فنای در صفات. ما می‌گوییم: تعیّن یعنی زید، و اطلاق یعنی ذات. بنا بر وحدت وجود حقّه حقیقیّه و وحدت بالصّرافه که التزام به آن مساوق با قول به تشخّص وجود است، یک ذات بَحت و بسیط و لایتناهی نمی‌تواند در وجود زید محدود شود؛ و گرنه از وحدت و تشخّص می‌افتد و صبغهٔ تناهی و ترکیب، و بالاخره حدوث به خود می‌گیرد؛ و این خلاف برهان است. شما اگر به این ذات بسیط که وجود است و تجرّد و بساطت دارد، به نظر همان بساطت نگریستید، خداست، ذات است، قدیم است، إلی آخر از

اسماء حسنای وی؛ و اگر به نظر تعیّن که محدود و مقیّد است نظر نمودید، زید است و حادث و مرکّب. فقط و فقط نظر به دو اعتبار می‌باشد. پس، زید یعنی تعیّن، یعنی عین ثابت. و اگر تعیّن را برداشتید و گفتید: فنای از تعیّن، آنجا ذات است و بس. زید فانی شد، مرجعش به انداختن تعیّن است. موجود بدون تعیّن، بَحت است، بسیط است. لایتناهی است، آن ذات است آن الله است. زید بدون تعیّن زید نیست؛ زیرا تعیّنش همان زیدیّت اوست. چون فانی گشت و رخت تعیّن را خلع نمود و از همهٔ مراتب تعیّن بالفرض گذشت که همان فنای تامّ و مطلق است، دیگر نیست. زید نیست، نیستی است. زید نیست و خداوند هست. معنی فنای زید، یعنی نیستی زید و هستی خدا. زید فانی در خدا شد؛ یعنی زید نیست شد و خداوند هست».[1]

در چنین مقامی، اگر برای انسان کامل شأنی جدای از حق قائل شوی و او را وجود دیگری در برابر وجود حق بدانی، در حقیقت قائل به دو وجود شده‌ای که عین شرک است، اما اگر وجود انسان کامل را چیزی جز تجلّی حق و آینهٔ وجود او ندانی که به نحو اتم در حق فانی شده و به مقام بقاء بالله رسیده است و از خود، صاحب شأن وجودی نیست، نه تنها شرک و دوئی در کار نیست؛ بلکه عین توحید و وحدت است.

این نکته‌ای است که در بحث انسان کامل بسیار مهم است. به هیچ‌وجه نباید انسان کامل را در عرض خدا قرار داد و برای او شأنی جدای از حق و در کنار حق قائل شد، بلکه همواره باید در نظر داشت که انسان کامل در طول خداست؛ چرا که مظهر و جلوهٔ اوست. و اگر صفات خدایی برای او برشمرده می‌شود، در حقیقت او را مجلا و مظهری می‌دانند که صفات خدایی از وجود او متجلّی شده، نه این که شأن الوهیتی غیر از حق‌تعالی برای ایشان قائل شد.

این نکتهٔ مهمی است که ممکن است عدم آگاهی به آن، باعث شبهاتی نظیر شرک و غلو بشود، در صورتی که وقتی عارف، قائل به یگانگی و فنای انسان کامل در حق‌تعالی است، دیگر هرچه در وصف انسان کامل می‌گوید در حقیقت وصفِ ذات لایزال الهی است و به همین دلیل است که حضرت امیر(ع) می‌فرمایند ما را وجودهایی جدای از خدا قرار ندهید و هر چیز دیگری در مدح و فضایل ما بگویید، آنگونه که باید ما را

---

۱. **الله شناسی**، ج۲، صص ۲۷٤–۲۷۸.

وصف نکرده‌اید.[۱] تنها در صورتی وصف ایشان غیرممکن است که وصف ایشان، وصف خدا باشد؛ چرا که خداوند است که بی‌نهایت است و اگر انسان کامل را مظهر ذات الهی بدانیم، در این صورت، توصیف واقعی ایشان نیز غیرممکن می‌شود.

بنابراین، اگر کسی به مقام و شناخت واقعی انسان کامل برسد و به مشاهدهٔ جایگاه واقعی او نایل آید او را آینهٔ تمام‌نمایی می‌بیند که حق در او متجلّی شده است و اگرچه این آینه در ظاهر بشر و از عالم ناسوت است، اما به حکم کَوْنِ جامع بودن، انعکاس دهندهٔ همهٔ وجود و به حکم مظهریت اسم اعظم، تجلّی اسم شریف الله است.

در آخِر، مجدداً یادآور می‌شویم که *دلیل عقلی* فناءفی‌الله، عدم مباینت ذاتی میان موجودات و حق‌تعالی است. طبق مبحث وحدت وجود،- که دلیل عقلی آن نیز بی-نهایت بودن خدا بود- همهٔ موجودات تجلّیات حق‌تعالی هستند، نه چیزی جدای از او و غیر او. به همین دلیل، این امکان برای همهٔ موجودات متصوّر است که در اصل خود فانی و باقی شوند. فی‌المثل «یخ» این قابلیت را دارد که در «دریا» فانی شود، زیرا اگر چه در ظاهر بین آنها اختلاف صورت است، اما بین اصل آنها مباینتی نیست و در حقیقت وجودی با هم یگانه‌اند. از این رو، انسان نیز از آنجا که مَظهر حق‌تعالی است، این قابلیت را دارد که با مُظهرِ خود یگانه شود.[۲]

۱. «لَا تُسَمُّونَا أَرْبَاباً وَ قُولُوا فِی فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ فَإِنَّکُمْ لَنْ تَبْلُغُوا مِنْ فَضْلِنَا کُنْهَ»(**بحارالأنوار**، ج۲۶، ص۶).

۲. برای اطلاع بیشتر ر.ک: **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، ص۸۴۹.

فصل چهارم

سیری کوتاه در اصطلاحات عرفانی

هر علمی، اصطلاحات خاص خود را دارد و متخصّصان آن علم، به وسیلهٔ آنها، معانی موردنظر خود را تدوین ساخته و منتقل می‌نمایند. علمِ عرفان نیز از این قاعده مستثنی نیست و دارای اصطلاحات خاصّ خود است. اصطلاحات عرفانی را می‌توان به دو گروه کلّی تقسیم کرد. دستهٔ اول اصطلاحاتی‌اند که اگرچه درک آنها مستلزم شناخت از عرفان است، اما دارای پیچیدگی و ابهام نیستند و با اندکی تعمّق می‌توان معنای عرفانی آنها را درک کرد. اصطلاحاتی مثل احدیّت، واحدیّت، جبروت، ملکوت، مُلک، انسان کامل، قوس نزول، قوس صعود، فنا، بقا، پیر، مرید، حال، مقام، تلوین، تمکین و مواردی از این قبیل– که به برخی از آنها در فصول گذشته پرداخته شد– از این دست اصطلاحاتند. چرایی وضع این اصطلاحات نیازمند توضیح خاصی نیست.

دستهٔ دیگر، اصطلاحات تمثیلی و رمزی عرفان‌اند. این اصطلاحات از نظر لفظ و واژه، متشابه‌اند و معنایی که بر آنها حمل شده، به‌راحتی قابل درک و دریافت نیست. اصطلاحاتی مثل شراب، می، ساقی، بوسه، لب، خرابات، بُت، مُغ، مغبچه، زلف، خال، شاهد، کرشمه و امثال آنها، در این گروه قرار می‌گیرند.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که چرا عارفان، از این اصطلاحات برای بیان مفاهیم موردنظر خود استفاده کرده‌اند؟ چه ضرورت و لزومی برای این کار وجود داشته

است؛ و حال، چگونه می‌توان به معانی عرفانی‌ای که در پسِ این اصطلاحات وجود دارد، پی برد؟

دلایل وضع اصطلاحاتِ تمثیلی

ماجرا از آنجا آغاز می‌شود که سالکِ الی‌الله به سمت حق حرکت می‌کند تا آنگاه که به وصال و اتصال و در نهایت، فناء فی‌الله نائل می‌آید و به عارف بالله، تبدیل می‌شود. یعنی به معرفتِ بی‌واسطهٔ حق‌تعالی که وجودِ بی‌نهایت است، دست می‌یابد. آنگاه، در سیر الی‌الخلق، بنا به دلایل مختلف،[۱] بر آن است تا تجربهٔ خود را با دیگران به اشتراک بگذارد و آگاهی خود را به دیگران منتقل سازد. تنها ابزاری که عارف برای انجام این کار در اختیار دارد، «زبان» است. اما مشکلی که وجود دارد آن است که «زبان»، محدود است و تجربهٔ عارف «نامحدود»، و همین امر، سبب می‌شود که عارف نتواند «تجربهٔ نامحدودِ» خود را به صورت «صریح» در قالبِ «زبانِ محدود» بیان دارد. بنابراین، برای انتقال معنای موردنظرِ خود مجبور می‌شود از «تمثیل» استفاده کند.

همهٔ ما به نوعی محدودیّت زبان را در زندگی خود تجربه کرده‌ایم. فی‌المثل گاهی خوابی می‌بینم و همهٔ جزئیات آن را نیز به یاد داریم، امّا هنگامی‌که می‌خواهیم آن را برای شخص دیگری بیان نماییم، کلمات مناسبی برای به تصویر کشیدن رؤیای خود پیدا نمی‌کنیم و مجبور می‌شویم خواب خود را به صورت سربسته و حتی گاه، به گونه‌ای دیگر، در قالبِ زبان جاری سازیم.

---

۱. برای سخن گفتن عارفان دلایل مختلفی متصوّر است: ۱) وظیفه انسانی؛ هرگاه انسان نسبت به موضوعی علم و آگاهی می‌یابد از نظر وجدانی، خود را موظف می‌داند که این آگاهی را به دیگران منتقل کند تا دیگر انسانها نیز به قُلّه و کمال انسانیّت برسند. ۲) وظیفهٔ الهی؛ گاه ممکن است که برخی از اولیاء از جانب خداوند مأمور به گفتن برخی از مسائل عرفانی و سلوکی باشند. ۳) غلیان و جوشش؛ گاه ممکن است، معارف از وجود عارفی چنان بجوشد که مجبور باشد به طریقی آنرا متجلّی کرده و در قالب الفاظ و عبارات بیان نماید. ٤) درخواست مریدان؛ گاه عارفان به درخواست مریدان صادق و سالکان طالب که خواهان پی بردن به اسرار هستی‌اند، مطالبی را بیان می‌کنند. ۵) عشق‌بازی با حق؛ گاه ممکن است هدف عارف از بیان کردن برخی از مفاهیم، ظهور و بروز و جلوه‌گری عشق الهی و عشق‌بازی با ذات لایزال پروردگار باشد. البته دلایل دیگری نیز می‌توان برای این موضوع درنظر گرفت.

حتی بسیار پیش می‌آید که ما به وسیلهٔ زبان، قادر به بیان احساسات سادهٔ خود از قبیل عشق، محبّت، خشم، و یا نفرت نسبت به کسی نیستیم. مثلاً وقتی می‌خواهیم احساس قلبی خود را به کسی ابراز کنیم، واقعاً کلماتی که نشان دهندهٔ احساس حقیقی ما باشند، وجود ندارد.

حال، وقتی زبان، برای بیان خوابها و احساسات درونی ما محدودیت دارد، طبیعی و بدیهی است که وصفِ تجربه‌ای بی‌نهایت در قالب آن تا چه حد دشوار و حتی می‌توان گفت که غیرممکن است. به همین دلیل است که عارف، چاره‌ای جز استفاده از «تمثیل» و تشبیه و مثال، برای بیان تجربیات خود ندارد.

علاوه بر محدودیتِ زبان، مخاطبِ عارف نیز، قابلیت درک آن مطالب را به صورت بی‌پرده ندارد و این موضوع نیز کار عارِف را دوچندان مشکل می‌سازد. فرض کنید که کودکی نابالغ از شما در مورد مسائلی که مربوط به دوران بلوغ است، سؤال کند و توضیح بخواهد، در صورتی‌که هنوز هیچ درکی از این مسأله ندارد. شما به هیچ روی نمی‌توانید به صورت صریح و بی‌پرده در مورد این موضوع به او اطلاع‌رسانی کنید و باز هم مجبورید از زبان «تمثیل» استفاده نمایید و در حدّ فکر و اندیشهٔ آن کودک با او بحث کنید؛ به قول مولوی:

هیچ ماهیاتِ اوصاف کمال — کس نداند جز به آثار و مثال
طفل، ماهیت نداند طَمْث را — جز که گویی هست چون حلوا تو را
تا بداند کودک آن را از مثال — گر نداند ماهیت یا عین حال[1]

بنابراین وقتی عارف می‌خواهد تجربهٔ عرفانی خود را بیان نماید با دو مشکل عمده مواجه است؛ یکی محدودیت زبان و دیگری، عدم بلوغ فکری و درک مخاطب از مفاهیم عالیه. به همین دلیل با کمک گرفتن از زبان تمثیل، هم به نوعی آنچه را که در قالب کلمات نمی‌گنجد بیان می‌دارد و هم با آن مثال، در حد فهم و درک مخاطب، مطالبی را برای او توضیح می‌دهد.

شیخ محمود شبستری در کتاب گلشن راز، بخوبی دربارهٔ محدودیّت زبان و درنگنجیدنِ مفاهیم عرفانی در آن و چراییِ به کار گرفتنِ تمثیلات عرفانی و رمزگشایی

---

۱. **مثنوی**، د ۳، ب ۳۶۳۶ – ۳۶۴۰.

از آنها، سخن به میان آورده است. این سخنان شیخ محمود، در پاسخ به برخی از سؤالات پانزده‌گانهٔ امیرحسینی هروی، از عارفان معاصر شیخ محمود، است و اساساً منظومهٔ گلشن راز در پاسخِ به این سؤالات سروده شده است.

امیرحسینی در سؤال سیزدهم خود از شیخ محمود می‌خواهد که دلیل استفادهٔ عارفان از اصطلاحاتی نظیر چشم، لب، رخ، زلف، خط و خال را بیان نماید. شیخ محمود در جواب این پرسش می‌گوید که عالم الهی بی‌نهایت است و در الفاظِ محدود نمی‌گنجد. عارفان، وقتی می‌خواهند مفاهیم خود را بیان دارند، به عالم محسوسات می‌نگرند تا ببینند که مفهوم موردنظرشان را در این عالم به چه چیزی می‌توانند تشبیه کنند و آن مفهوم با کدام‌یک از پدیده‌های عالم محسوس تناسب بیشتری دارد. اگرچه تشبیه کلّی و کامل ممکن نیست، اما به هرحال، از روی ناچاری، حتی اگر شده به صورت ناقص، آن مفهوم را به یک امر محسوس، تشبیه می‌کنند و به عنوان تمثیلی از آن حقیقت، بیان می‌دارند:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع — نخست از بهر محسوس‌اند موضوع
ندارد عالمِ معنی، نهایت — کجا بیند مر او را لفظ، غایت؟
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا — کجا تعبیر لفظی یابد او را
چو اهلِ دل کند تفسیر معنی — به مانندی کند تعبیر معنی
که محسوسات از آن عالم چو سایه است — که این چون طفل و آن مانند دایَه است
به محسوسات خاص از عرف عام است — چه داند عام کان معنی کدام است
نظر چون در جهان عقل کردند — از آنجا لفظ‌ها را نقل کردند
تناسب را رعایت کرد عاقل — چو سوی لفظ و معنی گشت نازل
ولی تشبیه کُلّی نیست ممکن — ز جست‌و جوی آن، می‌باش ساکن[1]

شیخ محمود، در ادامه به واکاوی اصطلاحات عرفانی می‌پردازد و توضیح می‌دهد که هر یک از اصطلاحات عرفانی به چه معنایی است. مثلاً «رُخ» را تمثیلی از «صفات جمالی» و «زلف» را تمثیلی از «صفات جلالی» حق معرفی می‌کند:

تجلّی، گه جمال و گه جلال است — رُخ و زلف، آن معانی را «مثال» است[2]

---

۱. **گلشن راز**، ب ۷۲۱ – ۷۳۰.

۲. همان، ب ۷۱۹.

همچنین «رُخ» را مظهر زیبایی و حُسنِ خدا و «خط» را تمثیلی از عالم جان می‌داند:

رُخ اینجا مظهر حُسن خدایی است — مراد از حق، جناب کبریایی است

خط آمد سبزه‌زارِ عالَمِ جان — از آن کردند نامش آبِ حیوان[1]

«شراب و شمع» را نیز تمثیلی از ذوق و نور عرفان دانسته و منظور از «شاهد» را وجود حق‌تعالی معرفی می‌کند:

شراب و شمع و شاهد، عین معنی است — که در هر صورتی او را تجلّی است

شراب و شمع، ذوق و نورِ عرفان — ببین شاهد که از کس نیست پنهان[2]

وی، «خرابات» را تمثیلی از رهایی از خودی و انانیّت و رسیدن به عالم توحید دانسته، می‌گوید:

خراباتی شدن، از خود رهایی است — خودی کفر است، اگر خود پارسایی است

نشانی داده‌اند از خرابات — که «التّوحیدُ اِسقاطُ الْاِضافات»[3]

«بُت» را نیز تمثیلی از عشق الهی و عالم وحدت و «زنّار» را مثالی از بستن پیمانِ خدمت به درگاه الهی معرفی کرده است:

بُت اینجا مظهرِ عشق است و وحدت — بُوَد زنّار بستن، عَقدِ خدمت[4]

خلاصه آن‌که شبستری، برخی از اصطلاحات و تمثیلات عارفان را توضیح می‌دهد و دربارهٔ دلیل نامگذاری آنها بحث می‌کند، اصطلاحاتی چون کفر، زلف، خال، چشم، لب، ترسایی، ترسابچه، مطرب، ساقی، شراب و ... از این زمره‌اند.

این موضوع نشان می‌دهد که اعاظم عرفا از همان روزگارانِ شروع و شیوع عرفان و تصوّف، متوجّهِ بدفهمی برخی از عوام از اصطلاحات عرفانی بوده‌اند و به همین دلیل در آثارشان سعی کرده‌اند تا معنی عرفانی این اصطلاحات را توضیح دهند.

جناب مولوی نیز در چندین جای از آثار خود، اعم از غزلیّات و مثنوی، یادآور می‌شود که اصطلاحات متشابه، در زبان عارفان، معنای دیگری غیر از معنی مصطلحِ

---

۱. **گلشن راز**، ب ۷۷۸ – ۷۸۰.

۲. همان، ب ۸۰۴ – ۸۰۵.

۳. همان، ب ۸۳۷ – ۸۳۸.

۴. همان، ب ۸٦٤.

عوام دارد و برای درک آثار عرفانی باید این تفاوت‌ها را دانست و فقط براساس ظاهرِ اصطلاحات، قضاوت نکرد. به عنوان نمونه، در دفتر ششم، ذیل حکایتِ «استدعای امیر تُرکِ مخمور، مطرب را به وقت صبوح» توضیح می‌دهد که تفاوت شرابِ عرفانی (بادهٔ رحمان) با شراب انگوری (بادهٔ شیطان) از زمین تا آسمان است، اما در اصطلاح عرفان بین این دو، اشتراک لفظی وجود دارد و هنگام خواندن متون عرفانی، باید مواظب بود که اشتراک لفظی، باعث محروم شدن از معنی والایِ موردنظر عارفان نشود:

... آن شراب حق، بدآن مطرب بَرَد — وین شراب تن، از این مطرب چَرَد
هر دو گر یک نام دارد در سُخَن — لیک شَتّان این حَسَن تا آن حَسَن
اشتباهی هست لفظی در بیان — لیک خود کو آسمان تا ریسمان
اشتراک لفظ دائم رهزن است — اشتراک گبر و مؤمن در تن است
جسم‌ها چون کوزه‌های بسته سر — تا که در هر کوزه چِه‌بْوَد آن نگر
گر به مظروفش نظر داری، شهی — ور به ظرفش بنگری تو گمرهی
لفظ را مانندهٔ این جسم دان — معنی‌اش را در درون مانند جان
دیدهٔ تن دائماً تن‌بین بُوَد — دیدهٔ جان، جانِ پُر فن‌بین بُوَد[1]

مولوی توضیح می‌دهد که مثلاً در ظاهر، انسان مؤمن و کافر در صورت و جسم کاملاً به هم شبیه‌اند، اما آنچه در پشتِ این ظاهرِ مشترک و مشابه وجود دارد، بسیار متفاوت است. بنابراین، اگرچه بین برخی از اصطلاحات عرفانی و برخی از کلمات به ظاهر مذموم، اشتراک صوری و ظاهری وجود دارد؛ این اشتراک لفظی نباید باعث گمراهی مخاطب شود و مخاطبِ آگاه، باید به جان و محتوا و معنی‌ای که در پسِ این اصطلاح پنهان است پی ببرد.

مثال دیگر، مثال ظرف و مظروف است. شما برای پی بردن به حقیقت چیزی که در ظرفی قرار دارد، نباید براساسِ ظاهر ظرف قضاوت کنی و باید از ظرف بگذری و به مظروف(محتوای ظرف) بنگری. دریافت اصطلاحاتِ عرفانی نیز دقیقاً همین‌گونه است؛ یعنی اگر با یک نگاه سطحی و قشری و عوامانه به اصطلاحاتِ عرفانی بنگری، نه تنها نصیبی از این متون نخواهی داشت؛ بلکه گمراه نیز خواهی شد:

پس ز نقشِ لفظ‌های مثنوی — صورتی ضالّ است و هادی معنوی

---

۱. **مثنوی**، د ٦، ب ٦٤٦ – ٦٥٤.

در نُبی فرمود کین قرآن ز دل هادی بعضی و بعضی را مُضِل[۱]

همچنان‌که اگر با یک نگاه سطحی و قشری و بدون بصیرت و از روی غرض‌ورزی به قرآن بنگری، این کتاب عظیم و شریف، می‌تواند گمراه کننده باشد: «یُضِلُّ بِهِ کَثِیراً وَیَهْدِی بِهِ کَثِیراً»؛[۲] کتب عرفانی را نیز اگر با سوء نیّت و غرض‌ورزی و بدون بصیرت و آگاهی، و فقط براساس الفاظ ظاهری آنها مطالعه کنی، به نتیجهٔ مثبتی نخواهی رسید.

از این روست که مولوی هشدار می‌دهد که مبادا فکر کنید اصطلاحاتی مثل «شراب» را که عارفان به کار گرفته‌اند، از نوع بادهٔ شیطانی است و بازهم هشدار می‌دهد که براساس گمان و اندیشهٔ باطل خود، از متون و اصطلاحات عارفان برداشتِ اشتباه نکنید:

الله الله! چون که عارف گفت می پیش عارف کی بود معدوم شی
فهم تو چون بادهٔ شیطان بود کی تو را وهمِ میِ رحمان بود؟[۳]

به غیر از شبستری و مولوی، تقریباً همهٔ عارفان در آثار خود اشاراتی به این موضوع دارند که اصطلاحات عرفانی را براساس اغراض نفسانی خودتان تفسیر نکنید و بدانید که در ورایِ این الفاظِ متشابه، معانی عمیقِ عرفانی نهفته است.

این موضوع به قدری برای عارفان مهم بوده که علاوه بر اشارات کوتاه و بلند در ضمن آثارشان، کتابهای مستقلی نیز در این باب به رشتهٔ تحریر درآورده‌اند و در آن به شرح و توضیح و معنی حقیقی اصطلاحات عرفانی پرداخته‌اند. از این میان می‌توان به این کتابها اشاره کرد: اصطلاحات الصّوفیه، ابن عربی؛ اصطلاحات صوفیه، فخرالدین عراقی؛ اصطلاحات الصّوفیه، عبدالرّزاق کاشانی؛ اصطلاحات صوفیان (مرآت عشاق) و ...

در روزگار معاصر نیز محقّقان، این ضرورت را درک کرده و کتاب‌های مستقلی در توضیح و تبیین اصطلاحات عرفانی به رشتهٔ تحریر درآوردند که می‌توان از این کتابها نام برد: فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، سیدجعفر سجادی؛ شرح اصطلاحات تصوّف، سیدصادق گوهرین؛ فرهنگ اصطلاحات عرفانی، منوچهر دانش‌پژوه؛ فرهنگ

---

۱. **مثنوی**، د ٦، ب ٦٥٥– ٦٥٦.

۲. **قرآن مجید**، سوره بقره(۲)، آیه ۲٦.(بسیاری را با آن(قرآن) گمراه و بسیاری را با آن راهنمایی می‌کند).

۳. **مثنوی**، د ٦، ب ٦٥٧ – ٦٥٨.

اصطلاحات عرفانیِ ابن عربی، گل‌بابا سعیدی و ...

در ادامه، به صورت مختصر، به تعدادی از این اصطلاحات عرفانی- و خصوصاً اصطلاحاتِ تمثیلی- و معنی عرفانی آنها اشاره می‌شود. جویندگان و علاقه‌مندان، برای مشاهدهٔ بیش‌تر و کامل‌تر این اصطلاحات، می‌توانند به کتابهای یاد شده مراجعه نمایند.

توضیح چند اصطلاح عرفانی

ابرو: به صفات الهی اطلاق می‌شود. همانگونه که ابرو حجابِ چشم است، صفاتِ الهی نیز حجابی است برای ذاتِ حق‌تعالی. و البته آنجا که معشوق با حرکات ابرو به عاشق خود اشارات عاشقانه می‌کند نیز می‌تواند تمثیلی از تجلّیات صفاتی بر عارف و سالک باشد.

اژدها: نفس امارّه.

اهل درد: سالک‌الی‌الله. کسی که درد رسیدن به خدا دارد.

اهلِ دل: کسانی که دلشان به نور الهی روشن شده باشد. عارفان.

باد صبا: نفحات الهی که از درگاه حق بر دل عارف می‌وزد.

بُت: در متون عرفانی و در معنی مثبتش، می‌تواند چند معنای تمثیلی داشته باشد: ۱)خدا، ۲)انسان کامل، ۳)وحدت (همه چیز را مظهر حق دیدن)، ٤)عشق، ٥)زیبایی.

بُت‌خانه: عالم لاهوت؛ عالم وحدت؛ تجلّی‌گاهِ حق؛ باطنِ عارفِ کامل.

بچه ترکان: اولیای الهی. تُرکان، به زیبارویی شهره بوده‌اند. «اولیاء اطفال حق‌اند ای پسر»(مثنوی مولوی).

بوسه: فیض و جذبه و توجّه بی‌واسطهٔ حق به عارف که لذّتی عمیق به او می‌دهد.

پیمانه: چیزی که عارف در آن انوار غیبی و معارف الهی را شهود می‌کند؛ به عبارت دیگر، دل عارف است که تجلّی‌گاه انوار الهی است.

تاب زلف: اسرار الهی.

ترسا بچه: مظهر جمال حق‌تعالی؛ تجلّی جمالی حق‌تعالی بر قلب عارف؛ پیر و مرشد.

تُرک: مظهر زیبایی و جمالِ حق‌تعالی.

جام: دلِ عارف.

جامِ جهان‌نما: دل عارفِ کامل. دلِ انسانِ کامل. باطنِ عارفِ کامل.

جانان: خدا.

جلوه: انوار الهی که بر دل سالک می‌تابد و او را مجذوب حق می‌کند.

جمال: صفات جمالی و رحمانی حق.

چشم: شهود حق‌تعالی.

چشم جادو: جذبه‌های الهی.

چشم مست: سرّ الهی و جذبه‌های او.

چشمهٔ حیوان: (آب حیات جاودان)معرفت به حق‌تعالی.

چَنگ: توجّه به ندای عالم غیبی. نواهای طرب‌انگیزی که از غیب بر دل سالک فرو می‌آید.

چهره: تجلّیات بی‌پردهٔ حق بر دل سالک.

چهرهٔ گلگون: تجلّی کامل و بی‌پردهٔ حق بر دل عارف کامل.

حال: واردی است از لطف حق‌تعالی بر دل سالک، بدون اکتساب و کوشش که البته دوام ندارد.

خانقاه: محلی که اهل تصوّف و درویشان در آن جمع می‌شوند و به ذکر خداوند می‌پردازند.

خانهٔ خمّار: ترک تعلقات دنیوی و اخروی کردن و با صداقت و یکرنگی، حق را خواستن.

خرابات: عالم وحدت؛ مقام فناء فی‌الله(افعالی – صفاتی – ذاتی)؛ جایگاه اولیای والامرتبه.

خراباتی: کسی که به مقام فناء فی‌الله رسیده. عارف کامل. ولیّ حق.

خرابات مُغان: جایگاهی که واصلان و کاملان الهی در آن هستند.

خِرقه: لباسی که اهل تصوّف بر تن می‌کرده‌اند.

خرقه تهی کردن: مُردن.

خط: عالم ارواح، عالم کبریا.

خَمّار: پیر کامل.

خُمخانه: عالم تجلّیات عشق الهی.

خورشید: نمادِ ذاتِ احدیّت. حق‌تعالی. و گاه تجلّیات الهی.

دهان: اشارات و الهامات الهی.

دیر مُغان: مجلس عارفان کامل و اولیاء الله.

رُخ: تجلّی جمالی حق‌تعالی.

زلف: عالم کثرات. کثرت. همان‌طور که زلف، حجاب دیدن روی می‌شود، کثرات می‌توانند حجابِ رؤیتِ وحدت باشد. همچنین زلف می‌تواند نمادِ تجلّی جلالی حق‌تعالی باشد. علاوه بر این، زلف به معنی مطلق تجلّیات الهی نیز می‌تواند باشد که از عارفان و عاشقان دوست، دلربایی می‌کند.

ساقی: ۱) خدا، ، ۲) ساقی کوثر، ۳) پیر و مرشد کامل.

سلطان: ۱) خدا، ۲) ولی عصر، ۳) پیر کامل.

سماع: عبارت است از حالِ شور و شوق و شادی و دست‌افشانی صوفیان، به واسطهٔ شنیدن نوعی خاص از موسیقی که در شرایط زمانی و مکانیِ خاصّی صورت می‌گیرد. در این حالت، سالکی که قلب خود را از هواهای نفسانی و شهوات پاک کرده است، در اثر شنیدن نوعی خاص از موسیقی عرفانی (که با موسیقی مطرب کاملاً متفاوت است)، احساس نزدیکی بیشتری به حق‌تعالی می‌کند و گاه ممکن است در اثر این نزدیکی و اتّصال به حق، دچار شور و جذبه و شادی زایدالوصفی گردد و از شَعَف در پوست خود نگنجد و به دست‌افشانی بپردازد. به این حالت خاص، در تصوّف، سماع اطلاق می‌شود. البته برگزاری سماعِ صحیح، شرایط بسیار سختی دارد و برای هر گروه و شخصی به راحتی ممکن نیست. در بین عارفان در این زمینه اختلاف نظر وجود دارد. شمس تبریزی در مورد سماع، نظر جالب توجّه‌ای دارد. شمس در یک تقسیم‌بندی کلّی، سه گونه سماع برمی‌شمارد؛ سماعِ حرام، سماعِ مباح و سماعِ واجب: «فی‌الجمله سماعی است که حرام است. او خود بزرگی کرد که حرام گفت؛ کفر است

آنچنان سماع. دستی که بی‌آن حالت برآید، البتّه آن دست به آتش دوزخ معذّب باشد و دستی که با آن حالت برآید، البتّه به بهشت رسد. سماعی است که مباح است و آن، سماع اهل ریاضت و زهد است که ایشان را آب دیده و رقّت آید. و سماعی است که فریضه است و آن سماع اهل حال است که آن فرض عین است. چنانکه پنج نماز و روزهٔ رمضان و چنانکه آب و نان خوردن به وقت ضرورت. فرض عین است اصحاب حال را، زیرا مدد حیات ایشان است».(مقالات شمس، ج۱، ص۷۳).

شاهد: ۱) حق‌تعالی به اعتبار ظهور، ۲) انسان کامل، ۳) فروغ عالم لاهوت.

شب قدر: ۱) انسان کامل، ۲) ولی عصر، ۳) مقامِ بقاء بالله.

شراب: محبّت و جذبهٔ حق‌تعالی. کمال عشق الهی. معرفتِ بی‌واسطهٔ حق‌تعالی. تجلّیات انوار الهی بر دل سالک.

شرابخانه یا (میخانه): عالم ملکوت. باطن عارفِ کامل که پُر از شور و شوقِ الهی است.

شَطْح: سخنانی که عارفان در حالت جذبه و عشق و مستی بر زبان می‌رانند. این سخنان از نظر ظاهری ممکن است با عقلِ عوام یا ظاهرِ شرع سازگار نباشد و نوعی سخن گزاف و خلاف به نظر آید. مثل این سخن بایزید بسطامی که: «سُبحانی ما اَعْظَمَ شأنی» و این سخن حلاج: «اَنَا الْحَقّ» و یا این سخن که «لَیسَ فی الْجُبَّةِ سِوَی الله». اگرچه این سخنان در ظاهر پذیرفتنی نیست، اما اگر کسی با دقایق و حقایقِ عرفان، مثل مبحث «وحدت وجود»، «فناء فی‌الله»، «بقاءبالله»، «قُرب نوافل»، «قُرب فرایض» و مسائلی از این دست، آشنا باشد، درمی‌یابد که این سخنان، نه تنها خلاف و گزاف نیست؛ بلکه لُبّ دین و مغز عرفان است و خبر از عالم وحدت و یگانگی و فنا می‌دهد.

شمع: پرتو نور الهی که دل عارف را روشن می‌کند.

صَحو: هوشیاری. به هشیاری‌ای که بعد از سُکر (عالم مستی) برای سالک دست می‌دهد اطلاق می‌شود. اکثر عارفان این حالت را برتر از سُکر دانسته‌اند.

صومعه: مقامی که در آن سالک از غیرِ حق دل برمی‌دارد.

عَنقا: ۱) ذاتِ حق‌تعالی (مقام ذات)، ۲) انسان کامل.

غارت: جذبهٔ الهی که بی‌واسطه بر دل سالک تجلّی می‌کند و او را به سمت حق

می‌رباید.

غمزه: توجّه و عنایت و فیوضاتِ عاشقانهٔ حق‌تعالی به عارف که باعث فنای او می‌شود.

قلّاش: اهل حال و اهل دل. کسی که از دنیا قطع تعلّق کرده است و فقط به فکر حق تعالی است. بی قید از دنیا و آخرت و در جستجوی حق.

قمارخانه: محل کسانی که در مسیر حق، ترکِ سر کرده‌اند و از همه چیز خود در این راه گذشته‌اند.

کلیسا و کُنِشت: عالم معنی.

گدا: فقیر الی‌الله.

لا اُبالی: بی‌اعتنایی به دنیا و مافیها و قطع تعلّق از مادّیات.

لَب: نَفَس رحمانی. افاضات حق‌تعالی بر عارف. تکلّم بی‌واسطهٔ حق‌تعالی با عارف.

مستی: حال خاصّی که در اثر مشاهدهٔ جمال حق‌تعالی بر عارفِ صاحب شهود دست می‌دهد.

مستِ خراب: نهایتِ استغراق در مستی.

مطرب: فیض‌رساننده. آگاهی‌دهنده از عالم ربّانی. پیرِ کامل.

معشوق: حق‌تعالی.

مُغ: در اصل به روحانیان ادیان باستانی ایران از جمله روحانیان و بزرگان مذهبی آیین زرتشت اطلاق می‌شده است. در ادب عرفانی، نمادِ پیرِ کامل، عارف کامل یا انسان کامل است چرا که مُغ‌ها به پیروان خود شراب می‌داده‌اند و انسان کامل یا پیرِ کامل نیز به سالکان، شرابِ معرفت می‌نوشاند.

مَقام: منزلتی که سالک به وسیلهٔ سیر و سلوک و ریاضت و مجاهده کسب می‌کند و برخلافِ حال که گذر است، مقام، ثابت و پایدار است.

موج: تجلّیاتِ وجودِ مطلق.

مِی کهنه: قلبِ عارفِ کامل. تجلّیاتِ قوی و بی‌واسطهٔ الهی.

نسیم: تجلّی جمال و رحمت الهی.

نظر: توجّه الهی به سالک.

نیم‌مستی: حالتی است که عارف، مستغرقِ حق‌تعالی است، اما از این استغراق اطلاع دارد، یعنی کاملاً مست نشده است.

وقت: حالتی است که سالک در آن از گذشته و آینده فارغ می‌شود و در زمانِ حال به مراقبه می‌پردازد و حق‌تعالی را در دل خود شهود می‌نماید و از این کشف به شادی فوق‌العاده‌ای دست می‌یابد.

هدهد: نماد پیر و مرشد و راهنمای طریقت.

فصل پنجم

معرفی برخی از
مشاهیر عرفان اسلامی

در این فصل، به صورت بسیار مختصر، بـه معرفـی چنـد تـن از برجسـته‌تـرین و معروف‌ترین شخصیّت‌های تاریخ عرفان اسلامی تا قرن نهم هجری، پرداخته می‌شود.

رابعهٔ عدویه

رابعه عدویه، از عارفان قرن دوم هجری است. رابعه، دختر اسماعیل العـدوی بـوده، کنیه‌اش امّ‌الخیر است. به گفتهٔ عطّار، علّت نامگذاری او به «رابعـه»، از آن جهـت اسـت که، او دختر چهارم خانواده بـوده اسـت. رابعـه در بصـره متولّـد شـده اسـت. از دوران کودکی او اطّلاعی در دست نیست، غیر از آنچه عطّار دربارهٔ او ذکر کرده است.

براساس روایت عطّار، رابعه در خانواده‌ای فقیر به دنیا آمـد و پـس از مـرگ پـدر و مـادرش، در واقعـهٔ قحطـی بصـره، از خـانواده جـدا افتـاد و خواجـهٔ ظـالمی او را بـه خدمتکاری برد و به کارهای سخت و طاقت‌فرسا واداشت، اما بر اثـر دیـدن کرامتـی از رابعه، او را آزاد کرد.

برخی معتقدند که رابعه پس از آزادی، به دنیا متمایل گشت و به رامشگری پرداخت، اما پس از آن، توبه کرد، و از دنیا کناره گرفت. مقام رابعه در زهد به جایی رسید که نزد عارفان و زاهدان بزرگ زمان، معتبر گشت تا جایی که سفیان ثوری از او مسائل می‌پرسید و به موعظه و دعای او رغبت داشت.

برخی محقّقان معتقدند که تصوّف واقعی با ظهور رابعه شروع شده است و اهمیّت او را از آن جهت می‌دانند که محبّت را اساس طریقت تصوّف قرار داده و به این ترتیب سبب ورودِ «عشق» در عرفان و تصوّف شده است.

دربارهٔ سال وفات رابعه اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را به سال ۱۳۵ هـ.ق و بعضی با تردید، ۱۳۵ یا ۱۸۵ هـ.ق در بیت‌المقدس دانسته‌اند.

ابراهیم ادهم

ابواسحاق، ابراهیم‌بن ادهم بن منصور، عارف و زاهد معروف قرن دوم هجری قمری است، که در کتابهای صوفیّه، با القابی چون «سلطان دنیا و دین»، «سیمرغ قاف یقین»، «امیر امرا» و «سالک طریق لقا»، از او یاد کرده‌اند. وی در حدود سال ۱۰۰ هـ.ق در بلخ به دنیا آمد. برخی او را ملک‌زاده و پادشاه بلخ دانسته‌اند و بعضی دیگر این موضوع را رد می‌کنند و معتقدند که ابراهیم ادهم از اعراب عِجلی بوده که در آن زمان، کسی از آنان بر بلخ امارت نداشته، اما مکنت و جایگاه قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند.

دربارهٔ نحوهٔ تحوّل ابراهیم ادهم و روی آوردن او به زهد نیز داستانهای فراوانی وجود دارد که تنبّه او را به دلیل الهامات غیبی یا دیدار با خضر (ع) دانسته‌اند.

تصوّف ابراهیم ادهم، از نوع تصوّف زهد و ریاضت بود و دلیل اهمیّت او در تصوّف اسلامی به سبب نقشی است که در تحوّل زهد و تقوا و عبادت اوّلیّهٔ اسلامی به ریاضات و مجاهدات و افکار صوفیانهٔ دوره‌های بعد داشته است.

ابراهیم ادهم اقوال شطح‌آمیز ندارد و اصطلاحات خاص عرفانی مانند فنا و بقا، صحو و سکر و ... در اقوال او دیده نمی‌شود. اما مقدمات و اصولِ نظری مربوط به این اصطلاحات را در اعمال و اقوال منسوب به او می‌توان یافت.

در مورد زمان و نحوهٔ وفات ابراهیم ادهم، اختلاف نظر فراوان است؛ بعضی وفات او را در بین سالهای ۱٦۰ تا ۱٦۷ هـ.ق می‌دانند و برخی معتقدند که او در غزای بیزانس، به شهادت رسیده است.

بایزید بسطامی

نامِ بایزید، طیفور بن عیسی بن سروشان است. وی از عارفان بزرگ قرن دوم و سوم هجری است. ولادت او را برخی به سال ۱۳۱ و بعضی ۱۸۸ هـ.ق در بسطام ذکر کرده‌اند. گفته می‌شود که جدّ او، سروشان، از بزرگان بسطام و زردشتی بوده است. از بایزید در کتابهای صوفیه با القابی چون «سلطان العارفین»، «برهان‌المحقّقین»، «فلک معرفت» و «ملک محبّت» یاد کرده‌اند.

بایزید را از اقران احمد خضرویه می‌دانند و معتقدند که شقیق بلخی و یحیی معاذ و باحفص را دیده است. برخی هم معتقدند که او به خدمت حضرت امام جعفر صادق(ع) رسیده و به قولی هفت سال برای آن حضرت سقّایی کرده است، به طوری که او را «طیفور سقا» می‌خواندند. امّا این مسأله، با در نظر گرفتن تاریخ وفات امام جعفر صادق(ع) که سال ۱٤۸ هجری بوده و تاریخ تولّد بایزید، بعید به نظر می‌رسد.

بایزید را بنیانگذار طریق «سُکر» در تصوّف می‌دانند. اهمیت بایزید تا حدّی است که به اعتقاد محقّقان، بدون شناخت او، مطالعهٔ تصوّف کامل نیست. برخی نیز معتقدند که اندیشهٔ «وحدت وجود» را بایزید وارد تصوّف اسلامی کرده است.

از بایزید، اثر مستقلی برجای نمانده است، امّا اقوال او در کتابهای صوفیّه موجود است. برخی معتقدند که او هیچ‌گاه قلم به دست نگرفته و تألیفی نکرده است. بعضی دیگر او را از نخستین صوفیانی می‌دانند که به نویسندگی پرداخت، به طوری که امام محمّد غزّالی نیز از آثار او استفاده کرده. به هر حال، بسیاری از اقوال و کردار بایزید در کتاب «النّور» نوشتهٔ محمّدبن علی سهلگی که از عرفای قرن پنجم هجری بوده است، گرد آمده. این کتاب با عنوان «دفتر روشنایی» به فارسی ترجمه شده است.

بایزید از اوّلین کسانی است که شطحیاتی از خود برجای گذاشت که معروف‌تر از همه، شطح مشهور او «سُبحانی ما اَعظمَ شَأنی» است. این‌گونه سخنانِ بایزید باعث

خشم و نفرت عامّه و حتّی گاه صوفیان می‌شد به طوری که گفته شده، هفت بار او را از بسطام بیرون کردند. البتّه اکثر صوفیان، او را قبول داشتند و شطحیّاتش را مثل حلاج نمی‌دانستند و کفرآمیز تلقی نمی‌کردند. حتّی کسانی چون جنید، به توجیه و شرح شطحیّات او پرداختند که بعضی از این توجیهات در کتاب «اللّمعِ» ابونصر سرّاج و «شرح شطحیّاتِ» روزبهان بقلی، نقل شده است.

سلسلهٔ طیفوریه، منتسب به بایزید بسطامی است. آنچه در این سلسله بیشتر مطمح نظر است، سُکر و عشق است و به همین دلیل، آنها را «عشقیه» نیز خوانده‌اند.

در مورد زمان وفات بایزید نیز، مانند اکثر عارفان دیگر، اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را به سال ۲۳٤ و بعضی ۲٦۱ هـ‍ق در بسطام ذکر کرده‌اند. مزار او در بسطامِ شاهرود، زیارتگاه دوستداران او و مشتاقان عرفان اسلامی است.

جنید بغدادی

ابوالقاسم جنید بن محمّد بن جنید القواریری، صوفی نامدار قرن سوم است که همچون اکثر اکابر صوفیه، زمان دقیق تولّد او مشخّص نیست. برخی آن را ۲۱۵ هـ.ق و بعضی ۲۲۰ هـ ق ذکر کرده‌اند. اصل او از نهاوند بوده و به همین دلیل، علاوه بر «بغدادی»، به «نهاوندی» هم شهرت دارد. از دوران کودکی و خانواده و نسب او نیز اطّلاع چندانی در دست نیست. او را خواهرزاده و مرید سَری سَقَطی، صوفی قرن سوم دانسته‌اند. لقب قَواریری برای او بدان دلیل است که پدرش، قواریری یعنی شیشه‌گر و شیشه‌فروش بوده است. شغل جنید را نیز، خَرّاز یعنی فروشندهٔ ابریشم خام ذکر کرده‌اند.

جنید در میان صوفیّه از احترام بسیار برخوردار بوده؛ چنانکه از او، با القابی چون «شیخ مشایخ اندر طریقت»، «امام ائمّه اندر شریعت»، «شیخ‌المشایخ عالم»، «سیدالطّایفه»، «سلطان‌المحقّقین» و «طاووس‌الفقرا» یاد کرده‌اند. مذهب جنید، شافعی بوده و او را از پیروان حارث محاسبی دانسته‌اند.

جنید از جمله صوفیان معتدل و زاهدمسلک بود که بر تبعیّت از سنّت و شریعت، اصرار می‌ورزید. او در زهد و تقوا سرآمد روزگار خود بوده است. جنید، هم از علم

برخوردار بود و هم از حال. به طوری که اگر کسی علم او را می‌دید، آن را بر حال وی ترجیح می‌داد و اگر حالش را می‌دید آن را از علمش برتر می‌دانست. جنید را پیشوای مذهب «صَحو» می‌دانند، در مقابلِ بایزید که پیشوای مذهب «سُکر» است. برخی او را اهل سماع دانسته، اشعاری را نیز به وی نسبت می‌دهند.

آثاری که به صورت مکتوب از جنید باقی مانده، شامل تعدادی نامه و رسالهٔ کوتاه است که مطالب آنها بر سه اصل توحید، میثاق و فنا استوار است. اصولاً جنید در تعلیماتش بیشتر بر توحید تکیه می‌کرد و به همین دلیل، پیروان او به «ارباب توحید» معروف شده‌اند. یکی دیگر از آثار جنید، رساله‌ای در شرح شطحیات بایزید است که نخستین تصنیف اهل تصوّف در این‌باره به شمار می‌رود. از موارد مهم در مورد جنید این است که وی در سلسلهٔ بسیاری از سلاسلِ صوفیه قرار دارد.

تاریخ درگذشت جنید را اغلب در بغداد به سال ۲۹۷ یا ۲۹۸ هـ.ق ذکر کرده‌اند. مدفن او نیز در شونیزیّهٔ بغداد و در کنار قبر دایی‌اش سری سقطی و صوفیان دیگری چون جعفر خُلدی، رُوَیم و سمنون محب قرار دارد. در آنجا خانقاه و مسجدی هم به نام جنید بنا کرده‌اند.

ابوبکر شبلی

شبلی نیز از اکابر صوفیه شمرده می‌شود. نام او را برخی جعفربن یونس و بعضی، دُلَف بن جَحدر ذکر کرده‌اند. او در سال ۲٤۷هـ. ق در سامرا به دنیا آمد، اما اصلش از خراسان و از ولایت اسروشنه بوده است. برخی نیز علّت شهرت او به «شبلی» را از آن جهت دانسته‌اند که پدرش از قریهٔ شبله از توابع ماوراءالنهر خراسان بوده است.

شبلی را در کتابهای صوفیه با عناوینی چون «گردن شکن مدّعیان»، «سرافراز متّقیان» و «سکینهٔ احوال و سفینهٔ مقال» یاد کرده‌اند. او در آغاز به کار دیوانی اشتغال داشت و مدّتی نیز والی دماوند بود. در آن زمان، اهل عشرت و صحبت و متمایل به جاه و حشمت بود؛ اما در چهل سالگی متنبّه شده، در مجلس خیر نسّاج که از تربیت یافتگان سَری سقطی بود، توبه کرد و آنچه از ثروت که خود به دست آورده و یا از پدر به او رسیده بود، همه را در راه خدا انفاق کرد. بعد از آن، به خدمت جنید رفت و به امر

جنید، یک سال کبریت فروشی کرد و پس از آن، دو سال به گدایی پرداخت تا نفس او مطیع گردد و از غروری که در اثر امیری و ولایت داری در او ایجاد شده بود، رهایی یابد.

دربارهٔ شبلی گفته‌اند که عالِم و فقیه بوده و در رعایت آداب و سُنَن شرعی، اهتمام تمام داشته است. مذهب وی مالکی بود و در کلام، طریقهٔ حارث مُحاسبی را داشت. از شبلی اثر مستقلی بر جای نمانده، اما برخی اقوال او در کتابهای صوفیه ذکر شده است.

شبلی در واقعهٔ بر دار زدن حسین منصور حلّاج (قتل به سال ۳۰۹ هـ.ق) دوستی خود را با او انکار نمود. این رفتار، ظاهراً باعث شوریدگی‌هایی در او گردید، به طوری که گویند بیست و دو بار او را به بیمارستان (دیوانه‌خانه) بردند و زنجیر کردند. البتّه شبلی پیش از واقعهٔ قتل حلاج هم خود را به دیوانگی می‌زد و در آن احوال، سخنان شطح آمیز می‌گفت که گاه حتّی گستاخانه‌تر از شطحیات حلاج بود، امّا چون برخلاف حلاج با شیعیان و گروههای قِرمطی و عوامل مخالف دستگاهِ خلافت ارتباطی نداشت، از این سخنان، آسیبی به او نرسید و به سرنوشت حلاج دچار نشد.

سال درگذشت شبلی را اغلب ۳۳٤ هجری قمری ذکر کرده‌اند. امّا برخی سال ۳۲٤ هـ.ق را صحیح می‌دانند. مدفن وی نیز در مقبرهٔ خَیزُران در نزدیکی بغداد است.

حلّاج

حسین بن منصور حلّاج در سال ۲٤٤ هجری در روستای تور در شمال شرقی شهر بیضاء از توابع استان فارس به دنیا آمد. این شهر را به واسطه داشتن خاک سفید، بیضاء می‌خواندند. لقب حلّاج را برخی به دلیل شغل پدر او ذکر کرده‌اند. برخی هم آن را به واسطهٔ کرامتی که در دکّان حلّاجی در شهر واسط ظاهر کرد، دانسته‌اند.

در مورد زبان و نسب حلّاج اختلافات فراوانی وجود دارد. برخی او را عرب دانسته و نسب او را به ابو ایّوب انصاری می‌رسانند و برخی مورخّان هم او را یک ایرانی و از سرزمین فارس می‌دانند. البتّه روایت نخستین از اعتبار تاریخی بی‌بهره است و هیچ مورّخ عربی در این‌باره ادعایی را عنوان نکرده است. خانوادهٔ حلّاج در زمانی که او

کودکی بیش نبود از بیضاء به واسط نقل مکان کردند. بنابراین به احتمال زیاد، حلّاج، عربی را بسیار بهتر از فارسی می‌دانسته، ولی این موضوع دلیل محکمی بر عرب بودن او نیست.

حلّاج در طول زندگیش از محضر چندین تن از بزرگان تصوّف بهره برده است. او در شانزده سالگی به خدمت سهل تستری رسیده و به مدّت دو سال از مریدان او گردید، ولی روش طریقتی سهل، حلّاج را که به دنبال حقیقت هستی بود، راضی نمی‌کرد؛ بنابراین، او را ترک کرد و به حلقهٔ مریدان عَمرو بن عثمان مکّی پیوست. حلّاج پس از مدّتی عمرو بن عثمان را نیز ترک کرد و به خدمت جنید بغدادی رفت. جنید، مرشدِ روحانی حلّاج بود و او را به کناره‌گیری از جهان و خلوت‌گزینی برانگیخت. حلّاج در سال ۲۸٤ با جنید نیز قطع رابطه کرد و به شوشتر رفت. او با عرفای دیگری از جمله ابوالحسین نوری و شبلی نیز آشنا گردید.

حلّاج در طول عمر خویش سفرهای متعدّدی داشت: یکی از مهم‌ترین سفرهای او رفتن به هندوستان و ترکستان، در سال ۲۹۲ هجری است. برخی محقّقان او را نخستین مُبلّغ مسلمان می‌دانند که برای هدایت هندوان به آن سرزمین رفت. به اعتقاد ایشان، سفر هند بر تصوّف حلّاج و به طور کلّی عرفان اسلامی پس از حلّاج، تأثیر گذاشت. هر چند در این باب تردیدهای فراوان وجود دارد.

حلّاج موفق به ارشاد سه گروه از هندوان، به نامهای پنجاراها (حلّاجیان)، گاولی‌ها (گاوچرانان) و سابالیاها (چوپانان) گردید که گروه اوّل در دوره حاضر، رو به نابودی است ولی دو گروه دیگر هنوز نمایندگانی دارند، و دلیل تشرّف آنها به اسلام را به حلّاج نسبت می‌دهند. به طور کلّی، حلّاج تصوّف سُکر و شور و عشق را به وجود آورد که آداب و رسوم مشایخ هم عصر او در آن دیده نمی‌شود و از خرقه و خانقاه هم در آن خبری نیست.

از حلّاج آثاری هم باقی مانده که از آن جمله است: کتاب «طاسین الازل» و «بستان المعرفه». کتاب «طاسین الازل» به صورت نمادین و رمزی نوشته شده است. «بستان المعرفه» هم که در آن حلّاج به شرح معرفت پرداخته، محدود به چند صفحه است. بیست و هفت روایت نیز از او باقی مانده که آنها را بر حسب ارادت قلبی بیان

می‌کرده است. شطح معروف حلاج، «انا الحق» گفتن اوست که در طول تاریخ، مخالفان و موافقان بسیاری داشته است.

اکثر معاصران حلّاج در قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری با عقاید او مخالف بودند، از جمله قاضی ابوعمرو محمّد بن داوود ظاهری –که فقیه بود– و بیش از همه در محکومیّت حلّاج تأثیر داشت.

گروهی دیگر از عارفان با نظریّات حلّاج موافق بودند، البتّه آن گروه از موافقان که هم‌عصر او بودند قادر به بیان صریح این موضوع نبودند؛ زیرا بیم آن می‌رفت که به سرنوشت حلّاج دچار شوند. از جملهٔ این افراد شبلی بود که اعتراف می‌کند که هم مشرب حلّاج است، ولی خود را به دیوانگی زده و همین امر، او را از آن عقوبت که حلّاج بدان دچار شد نجات داده است. جنید از دیگر افرادی است که حلّاج را به دلیل افشای اسرار الهی مورد سرزنش قرار می‌دهد و به این طریق، موافقت ضمنی خویش را با او نشان می‌دهد، هرچند آن را در لفافه‌ای از سرزنش می‌پوشاند.

عارفانی که هم‌عصر حلّاج نبودند با صراحت بیشتری موافقت خود را با او نشان داده‌اند که از این گروه می‌توان به عین‌القضات همدانی، شیخ محمود شبستری، عطّار نیشابوری و مولانا اشاره کرد.

سرانجام، عده‌ای از علمای ظاهری اسلام، حلاج را به دلیل عقایدش، تکفیر کردند. قاضی شرع بغداد، به دستور ابوالفضل جعفر مقتدر، خلیفه عباسی، حکم اعدامش را صادر کرد و در ذیقعده سال ۳۰۹ هـ‌ق به جرم کُفرگویی، پس از شکنجه و تازیانه و مُثله شدن، به دار آویخته شد. پیکرش را سوزاندند و خاکسترش را به رود دجله ریختند.

عدم اضطراب و ناراحتی او در هنگام شکنجه و مرگ، نشان داد که حقیقتی در وجود او بوده است که علمای قشری از درک آن بی‌بهره بوده‌اند. همین موضوع، باعث شد حلاج، به عنوان نمادِ عشقِ الهی، شجاعت، راستی و سربلندی، در عرفان اسلامی باقی بماند.

ابوالحسن خرقانی

ابوالحسن علی بن احمد یا علی بن جعفرِ خرقانی، در سال ۳۵۲ هــ.ق در روستای خرقان که نزدیک بسطام است به دنیا آمد. در کتابهای صوفیّه او را از اَجَلّ مشایخ و گاه «قطب و سلطانِ سلاطینِ مشایخ» دانسته‌اند و با القابی چون «امام یگانه و شرف اهل زمانه» و «آفتابِ الهی و آسمان نامتناهی» یاد کرده‌اند.

اغلب تذکره نویسان، خرقانی را اُمّی و بی‌سواد دانسته‌اند. مجموعهٔ حالات و سخنان وی در کتابی به نام «نورالعلوم» گرد آمده که از منابع بسیار مهم تصوّف در قرون چهارم و پنجم به شمار می‌رود. در میان اقوالِ به جا مانده از خرقانی، طامات و شطحیّات صوفیانهٔ فراوان دیده می‌شود.

خرقانی در رعایت شریعت، دقّت بسیار داشت و در مورد رقص و سماع تأمل می‌نمود، تا حدّی که از آن اجتناب می‌کرد و یا با کراهت به آن رخصت می‌داد.

خرقانی از جمله عارفانی است که خدمت به بشریّتِ نیازمند را هدفِ هستیِ خود می‌دانست. او را یکی از خلّاق‌ترین اندیشه‌ورزان عرصهٔ تصوّف و عرفان ایرانی نیز می‌دانند. آموزه‌های خرقانی در پیوند با جوانمردی و رفتار جوانمردان است، به همین دلیل او را نقطهٔ تلاقی «تصوّف» و «فتوّت» در آن عصر دانسته‌اند. تکریم جوانمردان و بیان ویژگیهای ایشان، همراه با تأکید بر اصول جوانمردی، به طریقت خرقانی وجههٔ اجتماعی خاص بخشیده است. از مریدان و شاگردان نام‌دار او می‌توان به خواجه عبدالله انصاری اشاره کرد.

خرقانی، در محرّم سال ۴۲۵ هــ ق در روستای زادگاهش، خرقان، دیده از جهان فرو بست و در همانجا به خاک سپرده شد.

ابوسعید ابوالخیر

فضل‌الله بن احمد بن ابراهیم، معروف به ابوسعید ابوالخیر، روز یکشنبه اوّل محرّم سال ۳۵۷هــ.ق در میهنه (از قرای مشهور خاوران خراسان در میانه سرخس و ابیورد) به دنیا آمد. وی تحصیلات اوّلیه را در میهنه و نزد دو تن از علما به نامهای ابوسعید و ابومحمّد عنازی، آغاز کرد. ابوسعید از همان دوران کودکی همراه پدرش در مجالس

سماع صوفیان شرکت می‌کرد و در همان دوران با ابوالقاسم بِشر یاسین، عارف نامدار میهنه آشنا گردید و مورد عنایت او قرار گرفت.

ابوسعید در سرخس، نزد ابوعلی زاهر بن احمد فقیه، به تحصیل فقه و تفسیر و حدیث پرداخت. در همین شهر، با لقمان سرخسی دیدار کرد و محضر پیر ابوالفضل سرخسی را که از تربیت یافتگان بونصر سرّاج بود، دریافت. پس از آن، به آمل نزد ابوالعبّاس قصّاب رفت و از او خرقه گرفت. یک‌بار دیگر نیز از ابوعبدالرّحمن سُلَمی خرقه گرفت و پس از آن، از علوم ظاهری کناره‌گیری نمود و حتّی کتابهایش را در خاک کرد و بر سر آنها درخت کاشت و آنگاه به ارشاد مریدان روی آورد.

ابوسعید، برخلاف صوفیان دیگر، چندان اهل سفر و سیر و سیاحت نبود. از جمله سفرهای معدود او یکی سفر به سرخس جهت تحصیل بود و دیگری سفر به آمل جهت دیدار ابوالعبّاس قصّاب که یک‌سال نیز در خانقاه او اقامت گزید. علاوه بر آن، سفرهای کوتاهی به چند شهر خراسان، از قبیل قاین، خرقان و بسطام داشت.

یکی از وقایع جالب توجّه زندگی ابوسعید، دیدار او با ابن‌سینا است. بر طبق روایات، بین این دو مکاتباتی هم صورت گرفته که برخی نمونه‌های آن باقی است. از دیگر ملاقات‌های جالب توجّه او، دیدارش با ابوالحسن خرقانی است.

ابوسعید در دوران محمود و مسعود غزنوی دارای شهرت بسیار و مریدان فراوان بود، اما به جهت تندروی‌هایش مخصوصاً در وجد و سماع و خواندن شعر، مورد خشم علما و فقهای روزگارِ خود قرار می‌گرفت. حتّی صوفیان معتدلی چون قشیری هم قادر به تحمّل روش طریقتی او نبودند. در حقیقت، ابوسعید را نخستین عارفی می‌دانند که شعر فارسی را برای تعلیمات خود استفاده کرده است.

محقّقان ابوسعید را در تاریخ اندیشه‌های عرفانی، در صدر متفکّران این قلمرو پهناور به شمار می‌آورند و معتقدند که افق دید او در عالم ادیان بسیار وسیع بود تا جایی که حدّ و مرزی برای آن نمی‌شناخت. ابوسعید با ارباب زر و زور و صاحبان مقامات دیوانی سر سازش نداشت و آنان را همواره به رعایت حق مردم و اجتناب از ظلم و تعدی فرا می‌خواند.

از ابوسعید، آثار مکتوب باقی نمانده، اما رباعیاتی را به او نسبت می‌دهند که گاه به شاعران دیگر نیز منسوب است و صحّت انتساب آنها به وی محلّ تردید است.

ابوسعید ابوالخیر در چهارم شعبان ٤٤٠ هـ.ق. در میهنه درگذشت. مدّت عمر او در اسرارالتوحید هزار ماه تمام، یعنی هشتاد و سه سال و چهار ماه ذکر گردیده است.

ابوالقاسم قشیری

عبدالکریم بن هوازن قشیری، ملقّب به زین‌الاسلام و استاد امام، در ربیع‌الاوّل سال ۳۷٦ هـ.ق در استوا (حدود قوچان کنونی) به دنیا آمد. خانودهٔ او از اعراب بنی قشیر بودند که در آن زمان، در خراسان، صاحب املاک و مکنت بودند. قشیری، پس از آموختن مقدمات ادب و زبان عربی در زادگاهش، به نیشابور رفت و به آموختن حدیث و فقه و تفسیر و کلام پرداخت. وی در نیشابور با ابوعلی دقّاق آشنا گردید و اتّصال باطنی آنها تا آنجا پیش رفت که به قرابت ظاهری نیز انجامید و ابوعلی دقّاق دختر خود را به عقد وی درآورد.

قشیری پس از وفات ابوعلی دقّاق، مدّتی به صحبت ابوعبدالرّحمن سُلَمی پیوست و محضر برخی دیگر از زهّاد و صوفیهٔ دیگر را نیز دریافت. او از جمله کسانی است که سلوک را اصل قرار داده‌اند و معتقدند که بدون مجاهدت، کشف حاصل نمی‌شود. قشیری در تصوّف، محتاط و معتدل بود و شیوه‌ای منطبق با شریعت و دور از دعوی را می‌پسندید.

قشیری از جمله کسانی است که در تصوّف به تألیف کتاب پرداخت. او همچنین در زمینه‌های مختلف در ادب و تفسیر نیز تألیفات دارد که از آن جمله «لطائف‌الاشارات» در تفسیر قرآن، «ترتیب‌السّلوک» در بیان مقدمات سلوک و ذکر، و کتاب «نحوالقلوب» است. مهم‌ترین اثر او رسالهٔ قشیریه است که در سال ٤۳۸ هـ.ق و مقارن با اواخر روزگار ابوسعید به پایان برده است. او در این کتاب کوشیده است تا رخنهٔ میان تصوّف و اسلام را از میان بردارد. یکی از نکات قابل توجّه در رسالهٔ قشیری، پرداختن به شیوهٔ فتوّت است.

قشیری در ربیع‌الآخر سال ٤٦٥ هـ. ق. در نیشابور درگذشت و او را در آن شهر، درکنار استاد و پدر زنش ابوعلی دقّاق به خاک سپردند.

امام محمّد غزّالی

محمّد بن محمّد غزّالی طوسی، مُکنّی به ابوحامد و ملقّب به حجةالاسلام؛ فقیه، مفسّر، متکلّم و عارف شافعی مذهب و از نام‌آورترین اندیشمندان حوزه فرهنگ اسلامی است که در سال ٤٥٠ هـ.ق در طابران طوس دیده به جهان گشود. علّت مشهور گشتن او به نام «غزّالی» به آن دلیل است که پدر وی غزّال، یعنی ریسمان فروش یا بافندهٔ ریسمان بوده است. او در کودکی پدر خود را از دست داد و به همراه برادرش احمد غزّالی، تحت سرپرستیِ دوست صوفیِ مسلک پدرش قرار گرفت. در نوجوانی به تحصیل فقه شافعی پرداخت و پس از آن، به نیشابور رفت و در مجالس درس امام‌الحرمین جوینی حضور یافت. وی در نیشابور، با ابوعلی فضل بن محمّد فارمدی و نیز حکیم عمر خیّام دیدار کرد. برخی محقّقین ابوعلی فارمدی را پیرِ طریقتِ غزّالی دانسته‌اند.

امام محمّد غزّالی پس از مرگ امام‌الحرمین در سال ٤٧٨ هـ.ق. به موکب نظام‌الملک، وزیر ملکشاه پیوست و تا سی و چهار سالگی که به فرمان خواجه نظام‌الملک، برای تدریس به نظامیّه بغداد رفت، با اردوی ملکشاه در حال سفر بود. وی پس از مدّتی تدریس در نظامیّه، از قیل و قال مدرسه ملول شد و آنجا را ترک کرده، به دمشق و پس از آن، بیت‌المقدس رفت. در این زمان بود که کتاب «احیاءالعلوم» را نوشت. او پس از این مسافرت، به حج رفت و از آنجا به خراسان بازگشت و به عزلت و ریاضت و تفکّر و تصنیف پرداخت. این تحوّل عظیم روحی، محمّد غزّالی را از یک فقیه متکلّمِ مجادله جوی، به یک عارف انزواجوی وارسته تبدیل نمود.

امام محمّد غزّالی دارای آثار بسیار، با تنوّعِ قابل ملاحظه است. از آن جمله؛ در فقه، کتاب «الوجیز»، در اصول، کتاب «المستصفی»، در منطق، «معیار العلم»، در فلسفه، «مقاصد الفلاسفه»، در کلام، کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد»، در اخلاق و تصوّف، کتاب «احیاءالعلوم» و «کیمیای سعادت»، در تربیت، «فرزندنامه» و «نصیحةالملوک»، در اسرار معارف، «مشکاةالانوار» و «المضنون‌الکبیر»، در شناخت عقاید، رسالهٔ «فیصل‌التّفرقه»، در رد بر فلاسفه، «تَهافُتُ‌الفلاسفه»(تناقض‌گویی فیلسوفان)، در تقریر عقاید خویش، «الاملاء عن الاشکالات‌الاحیاء»، «المُنقِذُ مِنَ الضَّلال» و «اِلجامُ العَوام» را می‌توان نام برد.

امام محمّد غزّالی در جمادی‌الآخر سال ۵۰۵ هـ.ق در سن ۵۵ سالگی در طوس دیده از جهان فرو بست.

احمد غزّالی

احمد بن محمّد غزّالی طوسی، مُکنّی به ابوالفتوح و ملقّب به مجدالدّین، برادر کوچکتر امام محمّد غزّالی است. زمان ولادت او را میانهٔ سالهای ٤٥١ تا ٤٥٥ هجری قمری در طابران طوس دانسته‌اند. پدر وی به شغل بافندگی اشتغال داشته است. وی مردی صاحب حال بوده و غالباً در مجالس وعظ و محافل علما و فقها شرکت می‌کرده است.

احمد غزّالی در کودکی پدر را از دست داد و همراه برادرش محمّد غزّالی، تحت سرپرستی دوستِ صوفی مسلک پدرش، احمد رادکانی قرار گرفت و مقدمات فقه را نیز نزد او آموخت. استادِ احمد غزّالی در طریقت، شیخ ابوبکر نسّاج طوسی بود که استادِ ابوحامد هم بود. دراویش سلسله نعمت‌اللهی، احمد غزالی را هفتمین قطبِ این سلسه به شمار می‌آورند.

با آنکه احمد غزّالی در فقه تبحّر داشت، اما غالباً به انزوا و عزلت متمایل بود. یکی از خصوصیّات ویژهٔ وی، توجّه به عشقِ مجازی است. او عشق مجازی را مقدمهٔ عشق حقیقی می‌دانست. احمد غزّالی مانند سایر صوفیان، اغلب در سفر بود. وی بیشتر عمر خود را در شهرهای ری و قزوین و همدان گذراند؛ امّا گاه نیز به بغداد می‌رفت و مجالس وعظ برگزار می‌کرد که بسیار مورد توجّه مردم قرار می‌گرفت.

از احمد غزّالی چندین اثر مکتوب بر جای مانده است؛ از آن جمله، «لباب‌الاحیاء» که خلاصه‌ای از احیاء علوم‌الدّین برادرش محمّد غزّالی است. رساله‌ای در باب سماع به نام «بوارق‌الالماع» نیز به او منسوب است. از دیگر رسایل او «التَّجرید فی کَلِمَةِ التَّوحید» است. همچنین، ترجمه رسالةالطیر برادرش امام محمّد غزّالی را نیز به او منسوب کرده‌اند. مهم‌ترین اثر وی کتاب «سوانح العشاق» است. این کتاب نخستین اثر مستقلی است که به زبان فارسی دربارهٔ عشق نوشته شده و به اعتقاد برخی محقّقین، جامع‌ترین کتاب تألیف شده در باب عشق، در زبان فارسی به شمار می‌رود.

سالِ وفات احمد غزّالی را برخی ۵۲۰ هـ.ق و گروهی میانهٔ سالهای ۵۱۷ تا ۵۲۰ هـ.ق در قزوین ذکر کرده‌اند.

عین‌القضات همدانی

محمّدبن عبدالله میانجیِ همدانی معروف به «عین‌القضات» از عارفان مشهور اوایل قرن ششم هجری است. وی در سال ۴۹۲ هـ.ق در همدان به دنیا آمد، اما به دلیل آنکه خانوادهٔ او در اصل، اهل میانهٔ آذربایجان بودند به «میانجی» معروف شده است. عین‌القضات، ابتدا به یادگیری ادب و بلاغت پرداخت؛ ولی چندی بعد، به علم شریعت و عرفان و تصوّف رغبت یافت. تمایل او به عرفان، نتیجهٔ آشناییِ او با احمد غزّالی و شیخ بَرَکه بود.

عین‌القضات را به سبب جامعیّت و احاطه در رشته‌های گوناگون معرفتی، همچون غزّالی دانسته‌اند؛ به واسطهٔ آن‌که او، هم عارف و حکیم و شاعر بود و هم فقیه و متکلّم. عرفان عین‌القضات، سرشار است از دیدگاههای تازه و ناب الهی که کمتر کسی می‌تواند به کُنه آنها راه یابد.

عین‌القضات در سن جوانی به منصب قضاوت دست یافته بود و همین امر، سبب حسادت فقها و علما به او می‌شد. از طرف دیگر، برخی افراد بلندپایهٔ حکومتی، چون عزیزالدّین مستوفی نیز به وی ارادت بسیار داشتند که این امر خصومت گروه دیگری از درباریان را برمی‌انگیخت. یکی از این افراد ابوالقاسم ناصربن علی درگزینی از وزرای سلطان سنجر بود که با عین‌القضات سرِ ناسازگاری گذاشت و حتّی برای اثبات زندقه و الحاد وی، محضری فراهم کرد و آن دسته از علما که بر عین‌القضات حسد می‌بردند، آن را امضاء کردند و خون وی را مباح شمردند. ابوالقاسم وزیر، از میان تصنیفات عین‌القضات، عباراتی بیرون آورد و او را به انواع اتّهامات عجیب، مانند دعوی نبوّت، نفی علم خدای‌تعالی به جزئیّات، شیعه‌گری و اسماعیلی بودن و ... متهم ساخت.

ابوالقاسم وزیر، با طرح این اتّهامات، عین‌القضات را دستگیر کرد و روانهٔ بغداد نمود. عین‌القضات در زندانِ بغداد رسالهٔ «شکوی‌الغریب» را به زبان عربی نوشت و در آن، اتّهاماتی را که به وی نَسبت داده بودند، رد کرد. با وجود این، تلاشهای وی نتوانست تغییری در نظر عالمان حسود و وزیر کینه توز ایجاد کند و سرانجام، او را در

شب چهارشنبه هفتم جمادی‌الآخر سنهٔ ۵۲۵ هـ.ق در همدان و بر درِ مدرسه‌ای که آنجا تدریس می‌کرد به دار زدند. وی در آن هنگام تنها ۳۳ سال داشت.

گفته می‌شود که جسد او را بعد از مرگ در بوریا پیچیدند و با نفت آتش زدند. گویا این سرنوشتی است که خود او از آن با خبر بوده و حتّی از حق‌تعالی شهادتی این‌گونه را درخواست نموده است. شاهد این امر، یادداشتی است که وی به یکی از یاران خویش داده و از وی خواسته که تا بعد از مرگ او، آن را باز نکند و پس از باز کردن، این رباعی را در آن یافته‌اند:

ما مرگ و شهادت از خدا خواسته‌ایم — آن هم به سه چیز کم بها خواسته‌ایم

گر دوست چنان کند که ما خواسته‌ایم — ما آتش و نفت و بوریا خواسته‌ایم

عین‌القضات، آثار فراوانی دارد که همگی پر از نکته‌های لطیف و مطالب دقیق و عمیق عرفانی هستند. آنچه از آثار او باقی مانده عبارت است از: کتاب تمهیدات به فارسی، رسالهٔ شکوی‌الغریب و کتاب زبدةالحقایق به عربی، و مکتوبات. همچنین آثاری چون: شرح کلمات قصار باباطاهر، لوایح، رسالهٔ جمالی و یزدان شناخت به او منسوب است.

سنایی غزنوی

حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، شاعر و عارف بزرگ قرن پنجم و اوایل قرن ششم هجری است. او در شهر غزنین دیده به جهان گشود. غزنین، شهری بزرگ در خراسان قدیم بوده، و از جملهٔ آبادترین شهرهای ایران به شمار می‌آمده است. تذکره نویسان و محقّقان در مورد سال دقیق تولد سنایی با یکدیگر اختلاف نظر دارند. برخی سال تولّد او را ۴۷۳ ه.ق و برخی دیگر ۴۶۷ ه.ق و گروهی دیگر با تخمین و احتمال، میانهٔ سالهای ۴۸۰ تا ۴۸۴ را ذکر کرده‌اند.

پدر سنایی از بزرگان غزنین بود که با دربار نیز ارتباط داشت. سنایی، دوران کودکی و نوجوانی خود را در غزنین گذراند و به تحصیل علوم و معارف زمانه پرداخت. به طوری که در علوم مختلف آن زمان چون طب، نجوم، حکمت، کلام، حدیث، فقه و تفسیر، سرآمد اقران شد.

از تذکره‌ها و تحقیقات محقّقان برمی‌آید که سنایی، در زندگی دچار یک تحوّل عمیق روحی شده است. البته تذکره‌ها این تحوّل را افسانه‌وار ذکر کرده، آن را به برخورد سنایی با دیوانهٔ لای‌خوار که یکی از عُقَلای مَجانین در غزنین بوده، نسبت می‌دهند. اما محقّقانِ عصر حاضر، با وجود پذیرفتنِ تحوّلِ روحیِ سنایی، این داستانها را ساخته و پرداختهٔ ذهن کسانی می‌دانند که می‌خواستند دو ساحتِ وجودیِ سنایی را به دو دورهٔ زمانی جدا از هم در زندگی او نسبت دهند. در صورتی که سنایی در تمام عمر میان زهد و مدح در نوسان بود.

برای توجیه این رفتار دوگانه و متناقض‌نمای سنایی، باید دورانِ زندگی او نیز مورد توجّه قرار گیرد؛ زیرا او در شهری چون غزنین می‌زیست و حاسدان و مخالفان بسیار داشت. از این رو به نظر می‌آید که وی، مدح و هجو را هم برای دفاع از حیثیّت خود در چنین شهری لازم داشته است. به طور کلی، می‌توان گفت که تحول روحی در زندگی سنایی انکارناپذیر است و حتی کسانی که با تردید به افسانه‌پردازیِ تذکره‌ها می‌نگرند، این تحوّل را پذیرفته‌اند.

همین تحول سبب شد تا سنایی با دیدی تازه به سرودن اشعار بپردازد و حال و هوای تازه‌ای وارد ساختار سنّتی شعر قرن پنجم کند، شعری که از نظر ساخت و صورت به اوج رسیده بود، امّا هنوز به بیان تجربه‌های زاهدانه و عارفانه نپرداخته بود. سنایی، تجارب روحانی عارفان و زاهدانِ پیش از خود را که در کتابهای منثور، عرضه شده بود، وارد ساختار سنّتی شعر فارسی کرد.

سنایی با پرداختن به مسایل اجتماعی عصر و نقد زاهدان و عالمانِ ریاکار و حتّی انتقادات شجاعانه به پادشاه و وزیر و سپاهیان و دیگر عناصرِ جامعه به عنوان نمایندهٔ برجستهٔ شعر اجتماعی نیز شناخته شد.

تصوّر بر این است که تحوّل روحی سنایی باعث روی آوردن او به گروه قلندران گشته و از این طریق با اندیشه‌های ملامتی نیز آشنا شده است. احتمالاً به دلیل همین مراودات بوده که اصطلاحاتی چون خرابات، قلندر، خمّار، قلّاش، رند و از این قبیل به شعر سنایی راه یافته و برای بیان مفاهیم عرفانی به کار رفته است.

سنایی، همچنین در استفاده از اصطلاحات و افکار مزدیسنی برای بیان معانی و مفاهیم عرفانی نیز آغازگر بوده است. اصطلاحاتی که بعد از او مورد توجّه شاعران

عارف قرار گرفت و در شعر حافظ به حد اعلای لطافت و تکامل رسید.

آثار به جا مانده از سنایی شامل دیوان اشعار، چند مثنوی شامل حدیقة الحقیقه، سیرالعباد الی المعاد، کارنامهٔ بلخ و تحریمة القلم، و تعدادی نامه است. دیوان اشعار او صد و چهارده هزار بیت است که شامل قصاید، غزلیّات، رباعیّات و مقطّعات است. سنایی در حدیقه، معانی دقیق عرفانی و فلسفی را که تا آن زمان در قالب شعر درنیامده بود، به صورت منظوم درآورد و آنها را با حکایاتِ دلنشین درآمیخت.

سنایی سالهای آخر عمر را در غزنین گذراند و در همانجا بدرود حیات گفت. در مورد سال وفات او نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی سال ۵۲۵ ه.ق، برخی دیگر سال ۵۳۵ یا ٥٤٥ ه.ق، و گروهی دیگر، سال ۵۲۹ ه.ق را به عنوان سال وفات وی ذکر کرده‌اند.

ابونجیب سهروردی

ابونجیب عبدالقاهر بن عبدالله سهروردی، صوفی نامدار قرن ششم است که در سال ٤٩٠ هـ.ق در سهرورد زنجان به دنیا آمد. وی را مؤسس طریقهٔ «سهروردیه» می‌دانند. ابونجیب دارای مذهب شافعی بود. وی در جوانی به بغداد رفت و در آنجا فقه شافعی را از اسعد میهنی آموخت و مدّتی نیز به تدریس در نظامیّه بغداد پرداخت. اما پس از مدّتی، از تدریس کناره گرفت و به عزلت و تصوّف گرایش پیدا کرد. ظاهراً، علّت این امر آشنایی او با احمد غزّالی بود، به همین دلیل او را در طریقت به شیخ احمد غزّالی منتسب می‌دانند.

ابونجیب پس از مدّتی، ریاضت، به وعظ پرداخت و شهرت فوق‌العاده یافت. کتابهای «آداب‌المریدین» و «شرح اسماء الحُسنی» را از آثار ابونجیب دانسته‌اند. وی همچنین، مدرسه و رباطی ساخت که محل رجوع فقرا و درماندگان شد. در مکتب تصوّف سهروردیه، عرفان با شریعت و زهد درهم آمیخته و تأکید بر رعایت فرایض دینی و تکیه بر دعا و ذکر است.

بزگانی همچون فخرالدین عراقی و اوحدالدین کرمانی و بهاءالدین زکریا مولتـانی را از پیروان طریقت سهرودیه دانسته اند. سلسله سـهروردیه بـه واسـطهٔ بهاءالـدین زکریـا (متوفی ٦٦١) بیش از ایران، در هند رواج و رونق یافت.

ابونجیب سهروردی در جمادی‌الآخر سال ٥٦٣ هـ ق در بغداد وفات یافت.

عطار نیشابوری

فریدالدین ابوحامد محمّدبن ابراهیم عطار نیشابوری، شاعر و عارف بزرگ ایـران در قرن ششم و اوایل قرن هفتم است. کُنیهٔ او به گفتهٔ محمّد عوفی که معاصر عطـار بـوده، «ابوحامد» و لقبش «فرید» است. در مورد سال دقیق تولّد او اخـتلاف نظـر وجـود دارد. سالهای ٥١٣، ٥٥٣، و ٥٤٠ هجری قمری، تاریخ‌هایی است که تذکره نویسان و محقّقـان در مورد سال ولادت او حدس زده‌اند.

دربارهٔ علّت گرایش عطار به عرفان، تـذکره‌هـا همچـون بسـیاری دیگـر از شـاعران بزرگ برای وی نیز افسانه‌ای ساخته‌اند و این تحوّل را به دیـدار او بـا درویشـی نسـبت می‌دهند که روزی بر عطاریّ او گذر کرد و از وی دیناری خواست، امّـا عطـار درهمـی بیشتر به او نداد. درویش به عطـار گفـت: مـن عجـب دارم از تـو کـه در دادن دینـاری خساست می‌کنی، چگونه جان به عزرائیل خواهی داد. عطار گفت: تو خود چگونه ایـن کار را خواهی کرد؟ درویش، کفشِ کهنه‌اش را از پای درآورد و زیر سر نهـاد و گفـت: اینچنین و جان سپرد.

البتّه پیداست که این داستان‌ها افسانه‌پردازیِ تذکره‌نویسان است؛ چون اعتبار تاریخی ندارد و از طرف دیگر، خودِ عطار در تذکرهٔ الاَولیاء تأکید می‌کند که از کودکی بـه راه و روش عارفان علاقه‌مند بوده و سخنانِ آنان را مطالعه مـی‌کـرده و بـدانها شـاد مـی‌شـده است.

عطار، همچون سنایی، به سرودن قصاید زهدآمیز و غزلهای صوفیانه گرایش داشـت. وی، بر خلافِ اکثر شاعرانِ روزگار خود، هرگز به دربارها توجّهی نکرد. در میانِ شیوه-های عارفان نیز، طریق ملامتیه و شیوهٔ قلندران را بیش از همه می‌پسندید.

عطار در حوزهٔ وسیعی از علوم روزگار خود تبحّر داشته است. تسلّط او بر علم طب

با توجّه به کثرت مراجعانش، واضح و مبرهن است. از سوی دیگر، اطلاعش از علم نجوم هم انکارناپذیر است. او در حکمت طبیعی و الهی تبحّر داشته است. تسلّط او بر علوم، قرآن و حدیث نیز انکارناپذیر است؛ زیرا کتابهای او سرشار از مضامینی است که از آیات قرآن و احادیث نبوی سرچشمه گرفته‌اند.

شعر عطار از همان روزگار حیات او مورد توجّه عارفان و سالکانِ طریق حق قرار گرفت و در طیِ قرونِ بعد، این اقبال رو به فزونی نهاد. از عطار آثاری به نظم و نثر باقی مانده است. آثارِ منظوم او شامل: دیوان اشعار، مثنویهایِ الهی‌نامه، اسرارنامه، منطق الطیر و مصیبت نامه، و مجموعه رباعیّات او به نام «مختارنامه» است. تنها اثر منثور عطار« تذکرة الاولیاء» نام دارد.

در سال و چگونگی وفات عطار نیز اختلاف نظر وجود دارد. سال وفات عطار را برخی ٦١٨ ه.ق و در قتل عام نیشابور به دست مغول ذکر کرده‌اند. برخی دیگر سالهای ٦١٧، ٦٢٧ یا ٦٣٢ ه.ق را با احتمال در نظر گرفته‌اند. و گروهی دیگر بر وفات او در سال ٦٢٧ ه.ق تأکید کرده‌اند.

نجم الدّین کبری

احمدبن عمر بن محمّد خوارزمی معروف به نجم‌الدّین کبری و طامةالکبری و شیخِ ولی‌تراش، در سال ٥٤٠ هجری قمری در منطقهٔ خَیوَه از شهر خوارزم دیده به جهان گشود. در مدّت کوتاهی علوم رسمی روزگار خود از جمله فقه، کلام، اصول، حکمت، هیئت، و خصوصاً علم حدیث را به صورت کامل فرا گرفت و به یکی از استادان روزگار خود بدل شد. اما این علوم رسمی و حتی تهذیب و تزکیه‌ای که در کنار آن علوم انجام داده بود، روح بزرگ او را قانع نمی‌کرد.

بنابراین، گام در وادی سفر نهاد و در جستجوی پیری کامل از شهری به شهر دیگر می‌رفت و از استادان بسیاری بهره می‌گرفت. در پی این طلب به مصر و سپس به تبریز می‌رسد و در آن شهر با بزرگانی چون ابومنصور محمّدبن اسعد بن حفده و سپس، بابا فرج تبریزی محشور و مأنوس می‌شود. آنگاه در بدلیس به نزد شیخ عمار یاسر بدلیسی می‌رود و مدّتی نیز نزد او به مجاهدت و ریاضت می‌پردازد و آنگاه به اشارت بدلیسی

به خدمت شیخ اسماعیل قصری در خوزستان می‌رسد و نهایت مراتب کمال خود را در خدمت این شیخ کسب می‌نماید و آنگاه به اشارهٔ پیر به شهر و دیار خود در خوارزم برمی‌گردد و به تدریس و ارشاد و تربیت طالبان و سالکان راهِ حق‌تعالی می‌پردازد.

هنر نجم‌الدّین کبری در تربیت شاگردان و مریدانِ مستعد تا بدانجاست که او را شیخ ولیّ تراش لقب داده‌اند، یعنی اگر طالبِ صادقِ بااستعدادی به خدمت او می‌رسید با عنایات و جذبات او در اندک مدّتی به مرتبهٔ ولایت می‌رسید و به عالی‌ترین مقامات وجودی دست می‌یافت.

از جمله شاگردان برجستهٔ او که هر یک از استادان و بزرگان عرفان و تصوف محسوب می‌شوند می‌توان به این اشخاص اشاره کرد: سلطان‌العلما بهاء ولد(پدر مولوی)، بابا کمال جَندی، نجم‌الدین رازی، عطار نیشابوری، شهاب‌الدین ابوحفض سهروردی، مجدالدین بغدادی، سیف‌الدین باخرزی وسعدالدین حموی.

طریقت کبرویه منسوب به شیخ نجم‌الدین کبری است. این سلسله یکی از برجسته‌ترین سلاسل عرفانی در تاریخ تصوّف به شمار می‌رود.

از نجم‌الدّین کبری آثاری نیز برجای مانده است که می‌توان به این کتابها اشاره کرد: فوائح‌الجمال و فواتح‌الجلال (در آداب سلوک و طریقت)؛ الاصول العشره (در باب سلوک و سالک)؛ رساله الخائف الهائم من لومه اللائم (دربارهٔ نحوهٔ سلوک و خلوت‌نشینی و...)؛ قسمت‌هایی از یک تفسیر قرآن (موسوم به عین‌الحیاة) که بعدها توسط علاءالدوله سمنانی، تکمیل شده است.

نجم‌الدّین کبری، سرانجام در سال ٦١٨ و در سن هفتاد و هشت سالگی در زمان حملهٔ مغول، با دلاوری در برابر سپاهیان چنگیز به مبارزه پرداخت و به فیض شهادت نائل آمد. مقبرهٔ او در شمال ترکمنستان کنونی، محل زیارت عموم مردم آن منطقه است.

شیخ اشراق

شهاب‌الدّین یحیی بن حبش بن امیرک، مکنّی به ابوالفتوح سهروردی، از حکمای بزرگ اسلامی است که در سال ۵۴۹ هـ ق در سهرورد زنجان به دنیا آمد. وی پس از

طی مراحل اوّلیهٔ تحصیل به مراغه رفت و نـزد مجدالـدّین جیلی(جیلانـی)، حکمـت و اصول فقه آموخت.

شیخ اشراق در انواع علوم اسلامی تبحّـر داشـت. او را بـه مناسـب نوشـتنِ کتـاب حکمةالاشراق، «شیخ اشراق» لقب دادند و به واسطهٔ آنکه به تهمت الحـاد و کفـر کشـته شد، به «شیخ مقتول» معروف گردید. موضوع اصلی فلسفهٔ او یعنـی «حکمـتِ اشـراق»، نور است؛ نوری که از ذاتِ خود، ظاهر است و وجودی ظـاهرتر از آن در جهـان، قابـل تصوّر نیست و از این‌رو، بدیهی و تعریف‌ناپذیر است.

به نظر سهروردی، رسیدن به درجهٔ اعلای حکمـت، مسـتلزم رسـیدن بـه کمـال در معرفت نظری، همراه با تهذیب نفس است. او ضمن توجّه خاص بـه فلاسـفه‌ای چـون افلاطون و ابن‌سینا، به صوفیانی مانند بایزید بسطامی و منصـور حلّـاج نیـز ارادت قلبـی داشت. همین تمایلات وی سبب شده تا محقّقان او را «صوفی متفلسـف» یـا «فیلسـوف متصوّف» به شمار آورند.

شیخ اشراق، حکمت اشراق را پایه‌گذاری کرد که در برابر حکمت مشّـایی بـوعلی سینایی قرار دارد. سهروردی این حکمـت را بازگشـتی بـه نگـرش و اندیشـهٔ حکمـای مشرق زمین به ویژه ایرانیان می‌دانست. در حکمت اشراقی، همهٔ مواد از راه اسـتدلال و تفکّر فراهم نمی‌شود؛ بلکه کشف و شهودِ ذهنـی و تفکّـرات و کارهـایِ زاهدنـه سـهم بزرگی در آن دارند.

از او، علاوه بر کتابهای فلسفی، رساله‌هایی نیز به فارسی برجای مانده است که اکثراً معنایِ تمثیلیِ عرفانی دارند. رساله‌هایی همچـون: عقـل سـرخ، آواز پـر جبرئیـل، لغـت موران، صفیر سیمرغ و پرتونامه.

شیخ اشراق به شیوهٔ صوفیان، بسیار سفر می‌کرد. آخرین سفرِ او به حلـب و دمشـق بود که در آنجا مورد احترام «ملک ظاهر»، پسر صلاح‌الدّین ایـوبی قـرار گرفـت. اکـرام بیش از حدّ ملک ظاهر در حقّ او، سبب حسادت فقها و علمای آن سامان شد تا جـایی که بر قتل او فتوا دادند و از صلاح‌الدّین ایوبی خواستار قتل وی شدند. ملـک ظـاهر بـه فرمان پدرش، وی را زندانی کرد و سرانجام در مـاه رجـب سـال ۵۸۷ هــ.ق بـه قتـل رساند.

بهاءولد (سلطان‌العلماء)

محمّد بن حسین بن احمد خطیبی بلخی، مشهور به بهاءالدّین ولد یا بهاءولد، خطیب بزرگ بلخ و واعظ و مدرّس پرآوازهٔ آن شهر در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم بود. تولّد او را برخی به سال ٥٤٣ هـ.ق و بعضی ٥٤٥ هـ.ق در بلخ ذکر کرده‌اند. بهاءولد، پدرِ جلال‌الدّین محمّد مولوی است و افلاکی او را از سوی مادر، نوهٔ علاءالدّین محمّد خوارزمشاه دانسته است، امّا محقّقان این نظر را با توجّه به منابع تاریخی، مقرون به صحت نمی‌دانند.

بعضی بهاءولد را از خلفای نجم‌الدّین کبری ذکر کرده‌اند و بعضی دیگر معتقدند که وی از نظر روحانی، به مکتب احمد غزّالی وابسته بوده است. وی قبل از حملهٔ مغولان به بلخ آنجا را ترک کرد. دربارهٔ دلیل مهاجرت او موارد چندی بیان شده، که از آن جمله حسادتهای فخر رازی، آزار مردم بلخ، و ترس بهاءولد از حملهٔ مغولان بوده است.

بهاءولد پس از ترک بلخ به بغداد رفته و از آنجا رهسپار مکّه شد. سپس، از راه ملطیه به ارزنجان رفت و چند سال در آقشهر نزدیک ارزنجان به وعظ و تدریس پرداخت. از آنجا به لارنده رفت و هفت سال در آنجا ماند و در همین شهر، مادر مولوی، مؤمنه خاتون وفات یافت. سپس، بهاءولد به دعوت علاءالدّین کیقباد، پادشاه سلجوقی روم(٦٣٤-٦١٦ هـق) به قونیه نقل مکان کرد و پس از دو سال اقامت در قونیه، در ١٨ ربیع‌الثانی ٦٢٨ هـ.ق در همان شهر، درگذشت.

تنها اثر مکتوبِ به جا مانده از بهاءولد، «معارف بهاءولد» است. این کتاب، صورت مجالس و مواعظ بهاءولد است که به احتمال قوی، آن‌ها را خودش مرتّب کرده و به رشتهٔ تحریر درآورده است.

اوحدالدّین کرمانی

حامد بن ابی فخر کرمانی، مکنّی به اوحدالدّین، عارف نامی قرن هفتم است که در سال ٥٦١ هـ.ق در بردسیر از توابع کرمان متولّد شد. وی پس از حملهٔ ترکانِ غُز به کرمان، روانهٔ بغداد شد و به تحصیل فقه و حدیث و علوم دینی پرداخت. مدّتی نیز به

امر تدریس اشتغال داشت، اما چون قیل و قال مدرسه را با روحیّات خود متناسب نمی‌دید، از تدریس کناره گرفت و به سیر و سلوک و ریاضت پرداخت.

اوحدالدّین را مرید رکن‌الدّین سجاسی دانسته‌اند که پیرِ شمس تبریزی نیز به شمار می‌رود. وی بیشتر عمر خود را در سفر گذراند و به شهرهای مختلفی چون بغداد، تبریز، نخجوان، شروان و قونیه رفت و با بسیاری از عارفان معروف دیدار نمود؛ از آن جمله با ابن عربی در قونیه، با شیخ نجم‌الدّین کبری در خوارزم، با سعدالدّین حَمَوی و مجدالدّین بغدادی در حَلَب، با مولوی در دمشق و با شمس تبریزی در بغداد یا به قولی در قیصریه دیدار نمود. وی، پس از درگذشتِ سهروردی، از جانب خلیفهٔ عباسی، رهبری خانقاهِ مرزبانیّه و شیخ الشیوخی بغداد را بر عهده گرفت.

اوحدالدّین، عالَم را جلوه‌گاه جمالِ حق می‌دانست. او نیز مانند احمد غزّالی، از عارفانی محسوب می‌شود که به جمال‌پرستی عارفانه معروف بود.

تنها اثر مکتوبی که از اوحدالدّین کرمانی باقی مانده، مجموعهٔ رباعیّات اوست که به دست یکی از پیروانش در قرن هفتم هجری جمع آوری شده است. کتاب «مناقب شیخ اوحدالدّین کرمانی» نیز توسط یکی دیگر از پیروان او جمع‌آوری شده، که در آن به معرفیِ مشرب و مسلک شیخ اوحدالدّین و پیروانش پرداخته و حالات و روحیّات او را بیان نموده است.

اوحدالدّین کرمانی در شعبان سال ٦۳۵ هـ.ق در بغداد وفات یافت و در همانجا به خاک سپرده شد.

برهان‌الدّین محقّق ترمذی

سیّد برهان‌الدّین محقّق ترمذی، از سادات حسینیِ ترمَذ و از عارفان مشهور اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم است. سال تولّد او که بر سنگ مزارش ثبت شده، برابر با ۵٦۱ هـ.ق است. البتّه برخی این تاریخ را اشتباه می‌دانند و معتقدند که این کتیبه در قرون اخیر ساخته شده است. وی در جوانی به بلخ سفر کرد و با بهاءولد (پدر مولانا) آشنا گردید و از مریدان وی شد. سیّد برهان‌الدّین چنان مورد عنایت بهاءولد قرار

گرفت که وظیفهٔ لالایی و اتابکی، یعنی تربیتِ فرزندش جلال‌الدّین محمّد را بـر عهـدهٔ وی گذاشت.

سیّد برهان‌الدّین به دلیل اشراف بر ضمایر، در خراسـان بـه «سـیّد سِـرّدان» مشـهور گشته بود. سلطان ولد(پسر مولوی)، وی را «سلطان‌الواصلین» نامیده اسـت. در طریقـت مولویه از وی بـا القـابی چـون «فخرالاولیـاء و الکـاملین» و «فخرالمجـذوبین» هـم یـاد کرده‌اند.

سیّد برهان‌الدّین در هنگام مهاجرت بهاءولد از بلـخ، از وی جـدا شـد و ظـاهراً بـه زادگاهش ترمذ بازگشت. وی، پس از فرو نشستن فتنهٔ مغول در جستجوی شیخ خویش برآمد، تا اینکه از طریق یکی از بزرگان اطّلاع یافت که وی در روم است. برهـان‌الـدّین برای دیدار وی عازم روم گردید، اما زمانی به قونیه رسید کـه حـدود یکسـال از وفـات بهاءولد می‌گذشت. مولوی که در آن زمان حدود ۲۵ سال داشـت، مَقـدمِ وی را گرامـی داشت و از آن زمان به مدّت ۹ سال تحت ارشاد و سرپرستی او قرار گرفت و به دستور او برای تکمیل تحصیلات به دمشق رفت. در این مدّت سیّد برهان‌الدّین نیز در قیصـریه اقامت گزید و در آنجا عبادتگاهی کوچک و ساده برای خود فراهم کرد. از او کتابی بـه نام «معارف» به همراه چند تفسیر کوتاه از آیات قرآن، به جا مانده است.

وفات سیّد برهان‌الدّین محقّق را برخی به سال ٦٣٨ هـ.ق دانسـته‌انـد. امـا بـر طبـق یکی از روایاتِ افلاکی، وی تا سال ٦٤٠ هــ.ق نیـز زنـده بـوده اسـت. سپهسـالار نیـز خروج او از قونیه به طرف قیصریه را اندکی پس از آمدن شمس تبریزی دانسـته اسـت. با این احتساب ممکن است وی، هنگام ورود شمس در سال ٦٤٢ هـ.ق هنـوز در قیـد حیات بوده باشد.

شمس تبریزی

شمس‌الدّین محمّد تبریزی عارف نامدار قرن هفتم هجری است که با وجود اشـتهار تمام در عرفان اسلامی، زندگی او، هنوز در هاله‌ای از ابهـام قـرار دارد. تنهـا مقطعـی از زندگی شمس که بر ما معلوم است، زمان دیدار او با مولانا جلال‌الـدّین محمّـد بلخـی، مشهور به مولوی (٦٠٤–٦٧٢ هـ ق) در جمادی‌الثّانی سال ٦٤٢ هـ.ق، تا زمـان غیبـت

دوّم او در اواخر سال ٦٤٥ هـ.ق است.

تاریخ ملاقات شمس و مولانا بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی‌الآخر سال ششصد و چهل و دو هجری قمری بوده است. دربارهٔ چگونگی این ملاقات داستانهای فراوانی هست و گاه به افسانه مانند شده‌اند.

شمس از این تاریخ تا ۲۱ شوال سال ٦٤٣ هجری قمری نزد مولانا ماند؛ اما بر اثر آزار بیش از حدّ مریدان مولانا، قونیه را ترک کرد. از این زمان تا حدود پانزده ماه بعد که سلطان ولد، شمس را در حلب می‌یابد، از زندگی او اطّلاعی در دست نیست، غیر از مواردی که خود او در مقالات به چگونگی گذران زندگیش در حَلَب اشاره کرده است. در این مدّت، مولانا که بسیار دلبستهٔ شمس بوده، از تمام مریدان کناره می‌گیرد و به جستجوی شمس می‌پردازد، اما نتیجه‌ای نمی‌گیرد، تا اینکه قاصدی از شام، با نامه‌ای از شمس نزد او می‌آید. مولانا در پاسخ به نامهٔ شمس، نامه‌ای پر از سوز و گداز می‌نویسد و از شمس تقاضا می‌کند تا به قونیه باز گردد و سلطان ولد را به همراه بیست نفر دیگر برای آوردن شمس به حلب می‌فرستد.

شمس، این بار نیز حدود یک سال نزد مولانا ماند، امّا بر اثر غوغای مریدان، مجبور به ترک همیشگی قونیه گردید؛ که البتّه تاریخ دقیق آن مشّخص نیست و تنها می‌توان گفت که در یک روز پنج‌شنبه از سال ٦٤٥ هـ.ق ناپدید شده است.

بنابراین، از زندگی شمس، چه پیش از دیدار با مولانا و چه پس از ناپدید شدنش در سال ٦٤٥ هـ.ق، اطّلاعی در دست نیست. قدیمترین منابع نیز زمانی که به بیان شرح حال شمس می‌پردازند، از هیچ تاریخ مشخّصی یاد نمی‌کنند و تنها در بیان احوالات شمس، او را ولیِّ مستورِ الهی و هم‌پایهٔ خضر معرّفی می‌کنند و القابی چند، همانند «سلطان‌الاولیاء و الواصلین، تاج‌المحبوبین، قطب‌العارفین و فخرالموحّدین» برای او برمی‌شمرند.

افلاکی در کتابِ مناقب‌العارفین، اوّلین کسی است که نام پدرِ شمس را عنوان کرده و نام کامل شمس رَا به صورت «مولانا شمس‌الحق والدّین محمَّد بن علی بن ملک‌داد التبریزی» آورده و معتقد است که شمس در تبریز به «کامل تبریزی» معروف بوده و گروهی هم او را به سبب طی‌الارض کردن، «پرنده» می‌گفتند.

به این ترتیب، قدیمی‌ترین منابع در مورد شمس تبریزی که حتّی برخی از ایشان

زمان حیات او را هم درک کرده‌اند، تصویر روشنی از زندگی شمس به دست نمی‌دهند. اطّلاعات مربوط به زندگی شمس، تا قبل از کشف کتاب «مقالات» در همین اندازه بود، امّا آنچه زندگی شخصیِ شمس را قدری روشن‌تر می‌سازد، سخنانی از او است که دربارهٔ دوران کودکی و خانواده و اطرافیان خود بیان داشته و در کتاب «مقالات شمس تبریزی» موجود است.

کتاب «مقالات شمس» در اصل، توسط خود او نوشته نشده؛ بلکه گفتارهای پراکندهٔ وی است که در محافل و مجالس مختلف بیان می‌داشت و مولانا یا مریدان او، آنها را یادداشت می‌کردند. به نظر می‌رسد که نوشتنِ سخنان شمس، سبب می‌شده تا اسرار موجود در آن گفتارهای به ظاهر ساده، در اثرِ بازخوانی بر مولانا مکشوف گردد و از این منظر دارای اهمیّتِ بسیار بوده است. در کتاب مقالات، اطّلاعات جالب توجّهی دربارهٔ کودکی شمس، نوجوانی و تحوّل او، پدر او، پیران و سفرهایش، معلومات علمی وی، وجود دارد.

مطالعهٔ مقالات شمس، موجب دور ریختن افسانه‌هایی می‌شود که در مورد او ساخته‌اند. مقالات شمس، آشکار می‌سازد که او در مباحث عرفانی، فلسفی و کلامی و دینی روزگار خود، تبحر داشته؛ امّا اغلب بر باورهای مرسوم جامعه، خرده می‌گرفته است. مقالات، آشکار می‌سازد که شمس سخنرانی بوده خوش‌بیان و نیّات خود را به زبان فارسی، هم ساده و هم بسیار دل‌انگیز بیان می‌کرده است.

شمس از معارف اسلامی و دقایق عرفان بخوبی آگاهی داشته، امّا از مراحل ظاهری گذشته و وارد وادی حقیقت شده بود؛ با کناره گیری از علایق مادی، قلندروار و بی‌نام و نشان به همه جا سفر می‌کرده است.

افلاکی، از ابوبکر سلّه‌باف تبریزی به عنوان نخستین پیر و مرشد شمس نام برده و ادامه می‌دهد که مراتب روحانی شمس بسیار بیشتر از مراد و مرشد خود بود، به همین دلیل به دنبال شیخ اکملی راهی سفر شد و در این مسیر با مشایخ و بزرگان مختلف ملاقات کرد، امّا هیچ‌یک از این اقطاب و اوتاد در حدّ بزرگیِ وجود او نبودند؛ از این رو، به جای اینکه شمس مرید ایشان شود، آنها به مریدی و بندگی شمس درآمدند. امّا شمس، علاقه‌ای به مرید گرفتن و معروف شدن نداشت؛ به همین دلیل، مریدی ایشان

را نمی‌پذیرفت.

شمس، پس از گذر از مراحل مختلف سیر و سلوک و آزمودنِ عرفای هم‌روزگار خود، گم‌شدهٔ خویش؛ یعنی مولانا جلال‌الدّین محمّد را می‌یابد و با او درمی‌آمیزد. پس از این دیدار است که شمس گوهرِ جان خود را به مولانا می‌نمایـد و باعث شیدایی او می‌گردد. براستی اگر وجود مولانا نبود، شاید شمس هرگز لب به سخن نمی‌گشود. به گفتهٔ شمس، سخنِ او «خُمی بود از شراب ربّانی، سر به گل گرفته؛ هیچ‌کس را بر این وقوفی نه، در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم. این خُنْب، به سبب مولانا سر باز شد. هر که را از این فایده رسد، سبب، مولانا بوده باشد».

ابن عربی

ابوبکر محمّد بن العربی الحاتمی الطّائی که در جهانِ اسلام وی را بیشتر با القاب «شیخ اکبر» و «محیی‌الدّین» می‌شناسند، در سال ۵۶۰ هـ.ق در مُرسیه واقع در جنوب اسپانیا به دنیا آمد. پدر ابن‌عربی، از بزرگان فقه و حدیث و از نامداران زهد و تصوّف در روزگار خود بوده است. جدّ اعلای او را نیز «حاتم طائی»، بخشندهٔ معروف عرب دانسته‌اند. وی در سن هشت سالگی به همراه خانواده، به یکی دیگر از شهرهای اندلس به نام اِشبیلیه مهاجرت کرد و تا سال ۵۹۸ در آن شهر ماند و معارف معمول روزگار خود؛ از جمله قرآن و حدیث را در آنجا آموخت. در همین شهر بود که وی صحبتِ بسیاری از بزرگان و پیران و مشایخ طریقت را نیز دریافت.

ابن عربی، به شیوهٔ صوفیان سفرهای بسیار داشته است، به صورتی که گاه در موصل اقامت می‌کرد و چندی در بغداد به سر می‌برد. مدّتی هم در قونیه و ملطیهٔ روم ساکن بود. وی در سال ۵۹۸ هـ.ق به مکّه رفت و نوشتن کتاب فتوحات مکیّه را در همانجا، به سال ۵۹۹ هـ.ق شروع کرد و در همین شهر بود که وی، اشعارِ لطیف و عرفانی خویش به نام «ترجمان‌الاشواق» را به عشقِ دختری به نام «نظام» که دختر شیخ مکین‌الدّین اصفهانی بود، سرود. شیخ مکین‌الدّین از عابدان و زاهدان مکّه به شمار می‌رفت و ابن عربی او را به پارسایی و خوشخویی ستوده است. وی همچنین در بغداد با شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی، مرید نجم کبری، ملاقات کرد. ابن عربی، پس از

سفرهای بسیار، در سال ٦٢٠ هـ .ق، در سن ٦٠ سالگی به دمشق رفت و تا پایـان عمـر در آن شهر ماند.

ابن عربی از معدود عارفانی است که به تألیف کتب علاقهٔ بسیار داشته و بـه همـین دلیل، آثار فراوانی از وی به جا مانده است. تعداد نوشته‌هـای او را شـعرانی، در حـدود ٤٠٠، جامی بیش از ٥٠٠، عثمان یحیی ٨٤٨ و ویلیام چیتیک بالغ بر ٩٠٠ اثر دانسته‌انـد. از مهمترین تألیفات او، کتاب‌های «فتوحات مکیّه» و «فصوص‌الحکم» است که به عقیـدهٔ برخی محقّقانِ عرفان اسلامی، میزان حقایقی که در این دو کتـاب بیـان شـده، در هـیچ کتاب دیگریَ قابل یافتن نیست.

ابن عربی را «قدوهٔ قائلان به وحدت وجود» می‌دانند. همچنین، وضع تعبیراتی چون «انسان کامل» و «اعیان ثابته» را برای معانی منطبق با آنها، به وی نسـبت داده‌انـد. برخـی محقّقـان او را «نـامورترین پهلـوان میـدانِ عرفـانِ نظـری» نامیـده‌انـد و بعضـی وی را «عالی‌ترین شارح عرفان اسلامی» دانسته‌اندَ؛ چون اَعتقادات عارفان را که تا زمان وی بـه صورت ضمنی، در گفته‌های پراکندهٔ مشایخِ طریقت یافت می‌شد، به صـورت صـریح و روشن، تنظیم و تبیین کرد و آنها را با استلالات فلسفی به اثبات رساند.

ابن عربی، در شب آدینه، ٢٨ ربیع‌الثانی سال ٦٣٨ هــ .ق، در دمشـق بـدرود حیـات گفت و در روستای صالحیّه، در دامنه کوه قادسـیون، واقـع در شـمال شـهر دمشـق کـه معتقد بودند، تمام پیامبران به ویژه خضر به آنجا قدم گذاشته‌اند، به خاک سپرده شد.

مولوی

جلال‌الدّین محمّد بن محمّد بن حسین خطیبی بلخـی، عـارف پـرآوازهٔ قـرن هفـتم هجری است که در ششم ربیع‌الاول سـال ٦٠٤ هــ .ق در بلـخ بـه دنیـا آمـد. از القـاب معروف او «خداوندگار» و «مولانا» است کـه بـه گفتـهٔ افلاکـی، لقـب «خداونـدگار» را پدرش به او داده است. لقب «مولوی»، ظاهراً از قرن نهم تداول یافتـه اسـت و نخسـتین بار در شعر قاسم انوار (متوفی به ٨٣٨ هـ ق) دیده شده است.

مولوی در دوران کودکی به همراه خانواده‌اش از بلخ مهاجرت کـرد. وقتـی خـانوادهٔ مولوی به نیشابور رسیدند، با شیخ فریدالـدین عطّـار نیشـابوری دیـدار کردنـد و عطّـار

کتاب «اسرارنامه» خود را به مولوی هدیه داد و به پدرش گفت: «زود باشد که این پسر تو آتش در سوختگانِ عالَم زند».

خانوادهٔ مولوی در سال ٦٢٦ یا ٦٢٧ هـ.ق، به قونیه رفتند. سلطان‌العلما (پدر مولوی)، دو سال پس از ورود به قونیه درگذشت و مولوی که در آن هنگام، ٢٤ سال داشت به درخواست مریدان، جانشین پدر گردید و به وعظ و تذکیر پرداخت. یک سال پس از وفات بهاءولد، سیّدبرهان‌الدّین محقّق ترمذی که از مریدان وی بود به قونیه آمد و مولوی مدّت نُه سال، تحت تربیت و ارشاد وی قرار گرفت.

نقطهٔ عطف زندگی مولوی که وی را بکلّی دگرگون ساخت و از واعظی مُفتی به عارفی پُرآوازه بدل نمود، ملاقات وی با شمس‌الدین محمّد تبریزی بود. مولوی پس از دیدار با شمس چنان تغییر کرد که به جای مجلس وعظ، به رقص و سماع عارفانه می‌پرداخت و نغمهٔ نی و رباب را به قیل و قال مدرسه، ترجیح می‌داد.

خویشان و مریدان مولوی که از تغییر رویّهٔ او و بر اثر ارادت به شمس تبریزی بسیار ناخرسند بودند، به انحای مختلف، در آزار شمس می‌کوشیدند تا اینکه شمس تصمیم به ترک همیشگی قونیه گرفت و در سال ٦٤٥ هـ.ق ناپدید شد و سرنوشت او، برای همیشه، در هاله‌ای از ابهام باقی ماند.

البته آشنایی و مصاحبت با شمس، تأثیر خود را بر وجود مولوی نهاد و از وی عارفی آزاده و بزرگ‌منش ساخت که با هفتاد و دو ملّت، بر سرِ صلح و آشتی است. با آنکه خودِ مولوی از اهل سنّت به شمار می‌رفت، اما تمام ادیان و مذاهب را محترم می‌شمرد و حتّی در بیان دیدگاه خود دربارهٔ مسائل شرعی نیز بر مذهب خود، یعنی مذهب حنفی، تعصّب نمی‌ورزید و اگر نظر فقیهان شافعی یا شیعهٔ امامیّه را درست می‌دید بر اساس همان حکم می‌کرد.

مولوی سیر و سلوک در مسیر حق را مقیّد به مکان خاصّی چون خانقاه یا لباس و آدابِ خاص نمی‌دانست و هر کس را که صادقانه قدم در راه عشق می‌نهاد به سادگی می‌پذیرفت.

مولوی در آثارش تبحّر خود را بر حوزهٔ وسیعی از علوم روزگارش نشان داده است. در آثار وی، معارف و نکات فراوانی می‌توان یافت به طوری که هم در حوزهٔ آداب و رسوم اخلاقی و اجتماعی به اظهار نظر پرداخته و هم مسایل شرعی و فقهی را مورد

دقّت نظر قرار داده است. علاوه بر آن، آثار وی، سرشار از نکات حکمی و عرفانی، همراه با تعمّق در مسایل فلسفی و کلامی است.

آثاری به نظم و نثر از مولوی بر جای مانده است. آثار منظوم او شامل «مثنوی معنوی» و «دیوان کبیر» است و آثار منثور نیز «فیه مافیه»، «مجالس سبعه» و «مکاتیب» را در بر می‌گیرد.

مولوی، سرانجام، پس از یک عمر، تحقیق، ارشاد، وعظ و هدایت مردمان، در روز یکشنبه پنجم جمادی‌الآخر سال ۶۷۲ هـ.ق در قونیه رخت از جهان فرو بست و در همان شهر به خاک سپرده شد.

فخرالدین عراقی

شیخ فخرالدین ابراهیم بن بزرجمهر، متخلّص به عراقی، از شاعران و عارفان بزرگ قرن هفتم است که در سال ۶۱۰ هـ.ق در روستای کُمیجان (از توابع همدان آن روزگار و استان مرکزی کنونی) به دنیا آمد. عراقی همچون اکثر شاعران و عارفانِ نامدار، مدارج ترقّی را به سرعت طی کرده است؛ به طوری که در هفده سالگی، او را جامع علوم معقول و منقولِ زمان دانسته‌اند. تبحّر او در علوم روزگار به حدّی رسیده بود که در نوجوانی به تدریس علوم مختلف می‌پرداخت.

عراقی، همراه قلندرانِ جهانگردی که وارد مجلس درس او در همدان شده و سماع آغاز کرده بودند به سفر پرداخت و از راه اصفهان یا خراسان به هندوستان رفت. عراقی، وقتی در هندوستان به شهر مولتان رسید، در خانقاه شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی ماندگار شد و از مریدان او گشت. برخی معتقدند که عراقی قبل از زکریا مولتانی از مریدان باباکمال جَندی بوده است. باباکمال جَندی از پیران و مشایخ شمس‌الدین محمّد تبریزی محسوب می‌شود. به این طریق، امکانِ هم‌صحبتی و دوستی میان عراقی و شمس هم بعید به نظر نمی‌رسد.

عراقی مدّت بیست و پنج سال در خدمت زکریا مولتانی به مجاهدت و ریاضت پرداخت و در این زمان تشریفِ دامادیِ پیر را نیز به دست آورد. کارِ عراقی در خدمت شیخ به جایی رسید که نه تنها از وی خرقه گرفت؛ بلکه شیخ زکریا، او را به جانشینی

خود نیز برگزید و به این طریق، در زمرهٔ مشایخ سلسلهٔ سهروردیهٔ مولتان درآمد.

البتّه تصمیم شیخ زکریا با مخالفتِ نزدیکان و دیگر مریدان وی مواجه شد. عراقی با دیدن این اوضاع، پسرش، کبیرالدین را به جای خود منصوب کرد و سپس تصمیم به ترک هندوستان گرفت. وی از راه دریا به عمان رفت. سپس، در موسم حج راهیِ زیارت خانهٔ خدا شد و پس از آن، از راه دمشق به روم (ترکیهٔ امروز) رفت و به شهر قونیه وارد شد.

عراقی در قونیه با شیخ صدرالدین قونوی آشنا شد و در سِلک شاگردانِ وی درآمد. عراقی در مجالس درس صدرالدین قونوی که در آن به شرح فتوحات و فصوص‌الحکم ابن‌عربی می‌پرداخت، شرکت کرد. در همین زمان، وی کتاب لَمَعات را تألیف نمود. کتابی که گفته می‌شود صدرالدین قونوی آن را خلاصه و لُبّ فصوص‌الحکم، خوانده است. بدین ترتیب، عراقی به عنوان شاعری بزرگ که به قولی از ارکان بزرگ شعر فارسی شمرده می‌شود، ناشر افکار عرفانی ابن‌عربی به زبان فارسی و از طریق شعرِ عاشقانه و عارفانه گردید.

عراقی در زمان اقامتش در قونیه مورد توجّه بزرگان آن دیار قرار گرفت؛ تا آنجا که معین‌الدین پروانه، وزیر سلطان غیاث‌الدین کیخسرو دوم، برای او خانقاهی در توقات ساخت که عراقی تا زمان مرگ معین‌الدین پروانه در آنجا ماند. پس از آن، عراقی به مصر رفت و با وجودی که با استقبال گرم سلطان مصر – مَلِک ظاهر رکن‌الدین– مواجه شد، امّا پس از چندی باز عزم سفر کرد و به دمشق رفت. در آنجا نیز همچنان مورد احترام قرار گرفت و به قولی شیخ‌الشّیوخِ دمشق شد.

از عراقی آثاری به نظم و نثر باقی مانده است. آثار منظوم او شامل: «دیوان اشعار» و منظومهٔ «عشّاق‌نامه» است. آثار منثور او نیز عبارتند از: «لَمَعات»، «اصطلاحات تصوّف یا مصطلاحات صوفیه» و «چندنامه و رسالهٔ کوتاه».

آثار مسلّم الصّدور عراقی، همه در سیر و سلوک عرفانی است. سبک نگارش او به شیوهٔ احمد غزالی در سوانح است؛ یعنی همهٔ سخنش را حولِ محورِ «عشق» نهاده است.

عراقی در ذیقعدهٔ سال ٦٨٨ هـ .ق رَخت از دنیا بربست. مدفن عراقی، در شهر دمشق در «جبل الصّالحیه» و پشت مزار ابن‌عربی واقع شده است.

شاه نعمت‌الله ولی

سیّد نورالدین نعمة‌الله، مشهور به شاه نعمت‌الله ولیّ در سال ۷۳۰ یا ۷۳۱ در شهر حلب و بنا به قولی در کوه بنان کرمان، دیده به جهان گشود. پدرش میرعبدالله از بزرگان قوم عرب و مادرش از خوانین شبانکارهٔ فارس بوده است. نسبت سیّد نعمت‌الله با نوزده واسطه به حضرت رسول(ص) می‌رسد.

او در همان اوان کودکی به واسطهٔ پدرش با عرفان و تصوّف آشنا می‌شود. همچنین از همان دوران به تحصیل علوم مختلف روزگار خود از قبیل فقه، اصول، کلام، حکمت، ادبیات عرب و بلاغت پرداخت و در اندک زمانی در علوم رسمی روزگار استاد شد. اما این علوم رسمی روح بی‌قرار او را آرام نمی‌کرد. او به دنبال کسب معرفت الهی بود و به همین دلیل با آن‌که علم عرفان را خوب می‌دانست و با کتب ابن عربی از قبیل فتوحات و فصوص‌الحکم آشنایی کامل داشت، به شکل عملی قدم در وادی سیر و سلوک نهاد. او به جستجوی پیری آگاه و صاحبدل پرداخت و سرانجام دست ارادت به سوی شیخ عبدالله یافعی- از عرفای برجستهٔ آن روزگار که در مکّه ساکن بود- دراز کرد و از او خرقه گرفت.

شاه نعمت‌الله مدّت هفده سال در خدمت شیخ عبدالله یافعی به سیر و سلوک پرداخت تا آن‌که به عالی‌ترین مقامات وجودی خود دست یافت. آنگاه از خدمت پیر مرخّص شد و باز هم مدّتها برای ترویج عقاید و کشفیات خود به مسافرت پرداخت و سعی کرد که آنچه را آموخته و دریافته است به طالبان و سالکان راه حقیقت منتقل سازد. او در ضمن مسافرت‌های خود به مصر، ماوراءالنهر، سمرقند، هرات، مشهد، یزد و جاهای دیگر سفر کرد و در نهایت در ماهان کرمان رحل اقامت افکند و بیست و پنج سال آخر عمر را در همانجا سپری کرد.

شاه نعمت‌الله بنیان‌گذار سلسلهٔ طریقت نعمت‌اللهیه است که در طول قرون گذشته تا به امروز از پرطرفدارترین سلسله‌های تصوّف محسوب می‌شود. این سلسله در شمار سلسله‌های شیعه مذهبِ تصوّف به شمار می‌آید.

از شاه نعمت‌الله آثارِ فراوانی نیز برجای مانده است. از این میان می‌توان به دیوان اشعارش اشاره کرد که مشتمل از بر غزلیات، قصاید، رباعیات و چند مثنوی است.

همچنین بیش از صد رسالهٔ منثور از او باقی مانده که در مجموعه رسائل او مندرج است. موضوع اکثر این رسائل همچون اشعار او، مسائل عرفانی و خصوصاً بحث دربارهٔ وحدت وجود، مظهریت، انسان کامل، فناءفی‌الله و بقاءبالله است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت آثار شاه نعمت‌الله توضیح و تشریح عقاید ابن عربی و پیوند آنها با عرفان خراسان در قالب زبان و ادبیات فارسی است.

شاه نعمت‌الله، در سال ۸۳۲ یا ۸۳٤ هجری در حالی‌که بیش از صد سال از عمرش سپری شده بود، دار فانی را وداع گفت. پیکر او را در ماهان کرمان به خاک سپردند. مزار او امروزه زیارتگاه معتقدان اوست.

عبدالرّحمان جامی

نورالدین عبدالرّحمان جامی از شاعران و نویسندگان بزرگ ایران در قرن نهم هجری است. ولادت او را در ماه شعبان سال ۸۱۸ هـ.ق در خرجردِ جام ذکر کرده‌اند. خاندان جامی در ابتدا ساکن دشت اصفهان بوده‌اند، امّا به دلیل حملات ترکان به آن مناطق، به خراسان کوچ کرده و در جام ساکن شده‌اند.

جامی تحصیلات اوّلیّه را در جام گذراند و در این مدّت بیشتر از محضر پدر سود می‌برد. در دوازده سالگی به هرات رفت و در مجلس درس جنید اصولی حاضر شد. منطق و حکمت و اکثر علوم عقلی را نیز نزد خواجه علی سمرقندی و شهاب‌الدین محمّد جاجرمی فراگرفت.

نخستین آشنایی جامی با طریق تصوّف در سن پنج سالگی او بود؛ زمانی که به همراه پدر به دیدار خواجه محمّد پارسا از مشایخ نقشبندیه رفت. البتّه جامی سالها بعد توسط سعدالدین کاشغری به این طریقت پیوست که با دو واسطه به مؤسس نقشبندیه، بهاءالدین نقشبندی، اتّصال داشت.

جامی، هم در عرفان اسلامی و هم ادب فارسی دارای مقام والایی است. از نظر ادبی که او را «خاتم‌الشعراء» نامیده‌اند. از نظر عرفان نظری نیز یکی از شارحان و مروّجان نامیِ مرام و مسلک ابن‌عربی است و از دیگر سو، بخوبی با آرا و اندیشه‌های عارفانِ خراسان، همچون سنایی و عطار، آشناست.

آشنایی جامی با آرای ابن‌عربی از زمان پیوستن او به فرقهٔ نقشبندیه آغاز می‌شود که معتبرترین و با نفوذترین فرقهٔ متصوّفه در قرن نهم هجری بوده است. اهمیّت آرای ابن‌عربی در این طریقت تا حدّی است که برخی از مشایخ آن، چون خواجه محمّد پارسا، از شارحان فصوص الحکمِ ابن عربی بوده‌اند. جامی نیز که از ارادتمندان این طریقت بوده، در نشر افکار ابن عربی سعی وافر داشته است.

جامی نه تنها به صورت مستقیم با نگارش شرح بر فصوص الحکم از شارحان مکتب ابن عربی به شمار می‌رود؛ بلکه آثار ادبی منظوم او نیز، به صورت غیرمستقیم، بیان کنندهٔ همان افکار در قالبی دیگر است. علاوه بر این، سعی کرده است به نوعی آرای ابن‌عربی را با اندیشه‌های عارفان ایرانی تلفیق کند و عرفان نظری را در قالبِ زبانِ شیوا و زیبای ادبیات منظوم فارسی، مطرح نماید.

جامی در زمینهٔ تألیف بسیار پرکار بوده، به طوری که آثار فراوانی به نظم و نثر از او باقی مانده است. این آثار در زمینه‌های مختلفی چون ادبیات، علوم عقلی و علوم نقلی است. آثار ادبی او شامل دیوان اشعار، هفت مثنوی به نام هفت اورنگ، بهارستان و منشآت است.

در زمینه علوم نقلی، آثاری در ابعاد گوناگون از جمله علوم قرآن و حدیث، اصول دین و فقه، علوم زبان، تصوّف و شرح حال بزرگان آن دارد. آثار او در زمینهٔ علوم عقلی نیز شامل مواردی چون ریاضیات، موسیقی و حکمت است. از آثار عرفانی جامی می‌توان به این کتابها اشاره کرد: شرح فصوص‌الحکم، نقدالنصوص فی شرح نقش-الفصوص، اشعةاللَمَعات، لوامع، لوایح و شرح رباعیات.

جامی سرانجام در سال ۸۹۸ هجری، در هشتاد و یک سالگی در شهر هرات درگذشت. در مراسم خاکسپاری او، علاوه بر مردم عادی، سلطان حسین بایقرا، شاهزادگان، وزیران و بزرگان روزگار شرکت کردند که نشان دهندهٔ مقبولیّتش در میان خاص و عام، در زمان حیات اوست. آرامگاه او در حال حاضر در شمال غربی شهر هرات افغانستان واقع شده و زیارتگاه دوستداران و معتقدانش است.

منابع و مآخذ

الف) کتابها

- **قرآن مجید**، ترجمه محمّد مهدی فولادوند، تهران، انتشارات دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۷.
- **نهج‌البلاغه**، به تصحیح صبحی صالح، قم، دارالهجره، ۱٤۱٤ه.ق.
- آشتیانی، سیّدجلال‌الدین، **شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- ــــــــــــ ، **هستی از نظر فلسفه و عرفان**، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷٦.
- آملی، سیّد حیدر، **انوارالحقیقة و اطوارالطریقة و اسرارالشریعة**، به تصحیح سیّد محسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور، ۱۳۸۲.
- ــــــــــــ ، **تفسیر المحیط‌الأعظم**، به تصحیح سیّد محسن موسوی تبریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱٤۲۲ه.ق.
- ــــــــــــ ، **جامع الأسرار و منبع الأنوار**، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳٦۸.
- ــــــــــــ ، **المقدمات من کتاب نص النصوص**، تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهشهای علمی در ایران، ۱۳۵۲.
- ابن ابی‌جمهور احسائی، محمّد بن زین‌الدّین علی، **عوالی اللئالی العزیزیة فی الأحادیث**

الدینیة، تصحیح مجتبی عراقی، قم، دار سید الشهداء للنشر، ١٤٠٥ ه.ق.
– ابن‌بابویه، محمّدبن‌علی(شیخ صدوق)، **الامالی**، چاپ ششم، تهران، انتشارات کتابچی، ۱۳۷٦.
– ــــــــــــ ، **التّوحید**، به تصحیح حسین هاشمی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ه.ق.
– ــــــــــــ ، **عیون اخبار الرّضا(ع)**، به تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.
– ــــــــــــ ، **عیون أخبار الرّضا(ع)**، ترجمه شیخ محمّد تقی آقا نجفی اصفهانی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه، بی تا.
– ــــــــــــ ، **معانی‌الأخبار**، به تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ١٤٠٣ه.ق.
– ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمّد، **تمهیدالقواعد**، تصحیح سیّد جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳٦۰.
– ابن‌حنبل، احمد، **المسند**، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
– ــــــــــــ ، **فضائل امیرالمؤنین علی‌بن ابی‌طالب(ع)**، به تصحیح سیدعبدالعزیز طباطبایی، قم، دارالتفسیر، ۱۳۹۰.
– ابن سینا، حسن‌بن‌علی، **الاشارات و التنبیهات مع الشرح للمحقق الطوسی**، قم، نشر بلاغت، ۱۳۷۵.
– ابن شهرآشوب مازندرانی، محمّدبن علی، **مناقب آل أبی‌طالب(ع)**، قم، مؤسسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹ه.ق.
– ابن‌عربی، محیی‌الدین، **فصوص‌الحکم**، چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهراء(س)، ۱۳۷۰.
– ــــــــــــ ، **الفتوحات‌المکّیه** (٤ جلدی)، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
– ــــــــــــ ، **عُقلَة المُستوفز**، لیدن، مطبعة بریل، ۱۳۳٦ه.ق.
– ابن منظور، محمّدبن مکرم، **لسان العرب**، قم، نشر ادب حوزه، ١٤٠٥ه.ق.
– اردبیلی، سیّد عبدالغنی، **تقریرات فلسفی امام خمینی**، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
– اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمّد، **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ پنجم، انتشارات زوّار، ۱۳۸۳.
– الهی اردبیلی، حسین بن عبدالحق، **شرح گلشن راز**، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمّدرضا

برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷٦.
– انصاری هروی، ابواسماعیل عبدالله، **رسائل خواجه عبدالله انصاری**، به تصحیح حسن وحید دستگردی، چاپ ششم، تهران، انتشارات فروغی، ۱۳۷۱،
– ـــــــــــــ ، **صد میدان**، به تصحیح قاسم انصاری، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳٦۸.
– ـــــــــــــ ، **طبقات‌الصّوفیه**، با تصحیح و حواشی و تعلیقات عبدالحی حبیبی قندهاری، به اهتمام و کوشش حسین آهی، تهران، انتشارات فروغی، ۱۳٦۲.
– انقروی، رسوخ الدین اسماعیل، **شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی**، ترجمه عصمت ستارزاده، چاپ دوم، تهران، انتشارات برگ زرین، ۱۳۸۰.
– بابا رکنای شیرازی، مسعودبن‌عبدالله، **نصوص‌الخصوص فی ترجمة‌الفصوص**، به اهتمام رجبعلی مظلومی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۹.
– باخرزی، یحیی، **اورادالاحباب و فصوص الآداب**، به کوشش ایرج افشار، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳٤۵.
– بخاری، محمّدبن اسماعیل، **الجامع الصحیح**، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
– بقلی شیرازی، روزبهان، **شرح شطحیات**، به تصحیح هانری کربن، تهران، انستیتوی ایران و فرانسه، ۱۳٤٤.
– ـــــــــــــ ، **عبهرالعاشقین**، به تصحیح هانری کربن و محمّد معین، چاپ سوم، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳٦٦.
– بیات، محمّد حسین، **مبانی عرفان و تصوّف**، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷٤.
– پارسا، خواجه محمّد، **شرح فصوص‌الحکم**، به تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳٦٦.
– پورجوادی، نصرالله، **دریای معرفت**، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۹٤.
– تبریزی، شمس‌الدین محمّد، **مقالات شمس تبریزی**، به تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحّد، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۵.
– الترمذی، محمّدبن علی(حکیم)، **ختم الاولیاء**، به تصحیح عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، مهد الآداب الشرقیة، ۱٤۲۲ ه.ق.

– تهانوی، محمّد علی، **کشاف اصطلاحات‌الفنون**، با تصحیح محمّد عبدالحق و غلام قادر، تهران، انتشارات خیام، ١٣٤٦.

– جامی، عبدالرحمن، **أشعة‌اللمعات**، تحقیق: هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب، ١٣٨٣.

– ــــــــــــــ ، **بهارستان و رسائل**(مشتمل بر رساله های: موسیقی، عروض ... شرح تائیه ابن فارض)، به مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح زاد، محمد جان عمراُف، ابوبکر ظهورالدین، تهران، میراث مکتوب، ١٣٧٩.

– ــــــــــــــ ، **دیوان کامل جامی**، ویراسته هاشم رضی، تهران، انتشارات پیروز، بی‌تا.

– ــــــــــــــ ، **سه رساله در تصوّف:** لوامع و لوایح به انضمام شرح رباعیات در وحدت وجود، با مقدمه ایرج افشار، تهران، انتشارات منوچهری، ١٣٦٠.

– ــــــــــــــ ، **شرح فصوص‌الحکم**، به تصحیح عاصم ابراهیم‌الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤٢٥ه.ق.

– ــــــــــــــ ، **مثنوی هفت اورنگ**، به تصحیح و مقدمهٔ آقا مرتضی- مدرس گیلانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سعدی، ١٣٦٦.

– ــــــــــــــ ، **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، به تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ١٣٧٠.

– جرجانی، علی بن محمّد، **تعریفات**، بیروت، انتشارات دارالسرور، بی‌تا.

– جعفر بن محمّد صادق(ع) (امام)، **مصباح الشریعه**، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ١٤٠٠ه.ق.

– جعفری تبریزی، محمّد تقی، **ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٧٦.

– جندی، مؤیدالدین، **شرح فصوص‌الحکم**، به تصحیح سیّد جلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ١٤٢٣ه.ق.

– ــــــــــــــ ، **نفحة‌الرّوح و تحفة‌الفتوح**، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ١٣٦٢.

– جوادی آملی، عبدالله، **عین نضّاخ: تحریر تمهیدالقواعد**، چاپ سوم، قم، اسرا، ١٣٩٣.

– الجیلی، عبدالکریم، **الانسان‌الکامل**، تصحیح ابوعبدالرحمن صلاح بن محمّد بن عویضه، بیروت، دارالکتب‌العلمیه، ١٤١٨ه.ق.

– حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمّد، **دیوان حافظ**، به سعی سایه (هوشنگ ابتهاج)، چاپ چهارم، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۷٦.
– حسن‌زاده آملی، حسن، **انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه**، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۵۹.
– ــــــــــــــ ، **انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه**، تهران، انتشارات الف لام میم، ۱۳۸۳.
– ــــــــــــــ ، **تکملة منهاج البراعَه فی شرح نهج‌البلاغه**(میرزا حبیب خویی)، به‌تصحیح سیّد ابراهیم میانجی، تهران، المکتبة الاسلامیه، ۱۳۸۹ه.ق.
– ــــــــــــــ ، **دروس شرح فصوص‌الحکم قیصری**، چاپ دوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
– ــــــــــــــ ، **ممد الهمم در شرح فصوص‌الحکم**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
– ــــــــــــــ ، **هزار و یک کلمه**، چاپ سوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
– ــــــــــــــ ، **هزار و یک نکته**، چاپ پنجم، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳٦۵.
– حسینی استرآبادی، سید شرف‌الدین علی، **تأویل‌الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة**، به تصحیح حسین استاد ولی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱٤۰۹ه.ق.
– حسینی طهرانی، سید محمّد حسین، **الله شناسی**، چاپ چهارم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱٤۲٦ه.ق.
– ــــــــــــــ ، **امام شناسی**، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱٤۱۸ه.ق.
– ــــــــــــــ ، **توحید علمی و عینی**، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱٤۱۷ه.ق.
– ــــــــــــــ ، **رسالهٔ لبّ‌اللباب در سیر و سلوک اولی‌الالباب**، چاپ هفتم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱٤۱۷ه.ق.
– ــــــــــــــ ، **روح مجرّد**، چاپ نهم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱٤۲۹ه.ق.
– ــــــــــــــ ، **معادشناسی**، چاپ یازدهم، مشهد، انتشارات ملکوت نور قرآن، ۱٤۲۳ه.ق.
– حسینی همدانی، سید محمّد، **درخشان پرتوی از اصول کافی**، قم، چاپخانه علمیه، ۱۳٦۳.
– حلّاج، حسین‌بن‌منصور، **دیوان الحلاج**، به تصحیح محمّد باسل عیون‌السود، بیروت، دار الکتب‌العلمیه، ۲۰۰۲م.
– خادمی، خیرالنساء، **ولایتِ انسان کامل از منظر عرفانی سیّدحیدر آملی و امام خمینی**،

تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۹.
- خلیلی، محمّد حسین، **مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا**، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- خمینی، سیّد روح‌الله، **آداب‌الصلوة**، چاپ هفتم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
- ـــــــــــــ ، **ترجمه و شرح دعای سحر**، ترجمهٔ سید احمد فهری، ویراستهٔ حسین استاد ولی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.
- ـــــــــــــ ، **تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس**، قم، مؤسسه پاسدار اسلام، ١٤٠٦ه.ق.
- ـــــــــــــ ، **التعلیقه علی الفوائد الرضویه**، تهران، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵.
- ـــــــــــــ ، **تفسیر سوره حمد**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵.
- ـــــــــــــ ، **شرح چهل حدیث**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰.
- ـــــــــــــ ، **شرح دعاء السَّحَر**، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ١٤١٦ه.ق.
- ـــــــــــــ ، **مصباح‌الهدایة الی‌الخلافة والولایة**، با مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷٦.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین‌بن‌حسن، **شرح فصوص‌الحکم**، به اهتمام نجیب مایل هروی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۵.
- داعی شیرازی، شاه محمود، **نسایم گلشن**، به تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۷۷.
- دهخدا، علی‌اکبر، **لغت‌نامه**، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، انتشارات‌دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- دیلمی، حسن‌بن‌ابی‌الحسن، **ارشاد القلوب**، قم، انتشارات شریف رضی، ١٤١٢ه.ق.
- ـــــــــــــ ، **ارشاد القلوب**، ترجمه علی سُلگی نهاوندی، قم، نشر ناصر، ۱۳۷٦.
- رازی، نجم الدین، **مرصادالعباد**، به اهتمام محمّدامین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
- رحیمیان، سعید، **آفرینش از منظر عرفان**(سیری در نظریه تجلّی و ظهور در عرفان نظری ابن‌عربی)، ویرایش دوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

– ــــــــــــــــ ، **مبانی عرفان نظری**، ویراست دوم، چاپ ششم، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۳.

– زمانی، مصطفی، **ترجمه و شرح نهج‌البلاغه**، قم، انتشارات فاطمة الزهرا(س)، ۱۳٦۹.

– سجادی، سیّدجعفر، **فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی**، چاپ هشتم، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸٦.

– سبزواری، حاج ملا هادی، **شرح مثنوی**، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷٤.

– ستاری، جلال، **عشق صوفیانه**، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷٤.

– سراج طوسی، ابونصر، **اللّمع فی التصوّف**، با تحقیق و مقدمه عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، مصر، دارالکتب الحدیثه و مکتبة المثنی، ۱۹٦۰م.

– سعیدی، گل‌بابا، **فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی**، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۸۷.

– سمعانی، احمد، **روح‌الارواح فی شرح اسماء ملک الفتاح**، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦۸.

– سنایی، ابوالمجد مجدود بن‌آدم، **حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة**، چاپ ششم، به تصحیح محمّدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.

– ــــــــــــــــ ، **دیوان سنایی**، به سعی و اهتمام محمّدتقی مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳٦۲.

– سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، **مجموعه مصنفات**، تصحیح سیّدحسین نصر، با مقدمه هانری کربن، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.

– شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، سیّد نورالدین، **رساله‌های سیّد نورالدین شاه نعمت‌الله ولی**، به سعی جواد نوربخش، چاپ دوم، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۷.

– ــــــــــــــــ ، **کلیّات اشعار**، به سعی جواد نوربخش، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات یلدا قلم، ۱۳۸۵.

– شبستری، شیخ محمود، **گلشن راز**، با مقدمه و تصحیح کاظم دزفولیان، چاپ دوم، تهران، انتشارات طلایه، ۱۳۸٤.

– شفیعی کدکنی، محمدرضا، **زبان شعر در نثر صوفیه** (درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی)،

چاپ چهارم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲.
– شهیدی، سیّدجعفر، **شرح مثنوی**، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
– صدرحسینی، سیّد علیرضا، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم**، قم، نشر ادیان، ۱۳۸٦.
– صدری‌نیا، باقر، **فرهنگ مأثورات عرفانی**(مشتمل بر احادیث، اقوال و امثال متون عرفان اسلامی)، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۸.
– صفار، محمّد بن حسن، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد(ص)**، به تصحیح میرزا محسن کوچه باغی تبریزی، قم، مکتبة آیة‌الله المرعشی‌النجفی، ۱٤۰٤ه.ق.
– ضیاء نور، فضل‌الله، **وحدت وجود**، تهران، انتشارات زوار، ۱۳٦۹.
– طباطبایی، سیّد محمّد حسین، **بدایة الحکمه**، ترجمه و شرح علی شیروانی، ویرایش دوم، چاپ هفتم، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۹۱.
– ــــــــــــ ، **مجموعه رسایل علامه طباطبایی**، به کوشش سیّد هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
– ــــــــــــ ، **نهایة الحکمه**، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱٤۱٦ه.ق.
– ــــــــــــ ، **ولایت‌نامه**(رسالةالولایة)، ترجمهٔ همایون همّتی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳٦٦.
– عراقی، فخرالدین، **کلیّات عراقی**، به کوشش سعید نفیسی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳٦۳.
– ــــــــــــ ، **لمعات**، به همراه سه شرح از قرن هشتم هجری، تصحیح و مقدمه محمّد خواجوی، چاپ سوم، انتشارات مولی، ۱۳۸٤.
– عطار نیشابوری، فریدالدین، **اسرارنامه**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲.
– ــــــــــــ ، **الهی‌نامه**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲.
– ــــــــــــ ، **دیوان عطار**، به تصحیح تقی تفضلی، چاپ یازدهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸٤.
– ــــــــــــ ، **مصیبت‌نامه**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲،

- ــــــــــــــــ ، **منطق‌الطیر**، به اهتمام سیّد صادق گوهرین، چاپ بیست و ششم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
- عفیفی، ابوالعلاء، **شرحی بر فصوص‌الحکم**، ترجمه نصرالله حکمت، انتشارات الهام، ۱۳۸۰.
- غزالی، احمد، **سوانح**، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران، انجمن شاهنشاهی ایران و فرانسه، ۱۳۵۹.
- فارابی، ابونصر، **سیاست مدنیّه**، ترجمه سیّدجعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- فَرغانی، سعیدالدین، **مشارق الدَّراری شرح تائیه ابن‌فارض**، با مقدمه و تعلیقات سیّدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ــــــــــــــــ ، **مُنتَهَی المَدارک**، به تصحیح وِسام الخطاوی، قم، انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۸.
- فناری، محمّد بن حمزه، **مصباح‌الأنس(شرح مفتاح الغیب)**، به تصحیح محمّد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷٤.
- فیض کاشانی، محمد محسن، **الوافی**، اصفهان، انتشارات کتابخانه امام أمیرالمؤمنین علی(ع)، ۱٤۰٦ه.ق.
- قشیری، عبدالکریم، **ترجمه رساله قشیریه**، به تصحیح بدیع‌الزمان فروازنفر، چاپ نهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵
- قمشه‌ای، آقا محمّدرضا، **مجموعهٔ آثار حکیم صهبا**، به تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچمی، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸.
- قمی مشهدی، محمّد بن محمّدرضا، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، به تصحیح حسین درگاهی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳٦۸.
- قونوی، صدرالدین، **الفکوک**، ترجمه و تصحیح و مقدمه محمّد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۱.
- ــــــــــــــــ ، **مفتاح الغیب**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
- ــــــــــــــــ ، **النصوص**، به تصحیح سیّدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
- قیصری، داوود بن محمود، **رسائل قیصری**، به تصحیح سیّدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.

– ـــــــــــــــــ ، **شرح فصوص‌الحکم**، به کوشش سیّدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
– کاشانی، عبدالرزاق، **اصطلاحات‌الصوفیه**، به‌تصحیح عاصم‌ابراهیم الکیالی‌الحسینی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱٤۲٦ه.ق.
– ـــــــــــــــــ ، **تفسیر[منسوب به] ابن‌عربی**(تأویلات عبدالرزاق)، تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت، داراحیاء التراث‌العربی، ۱٤۲۲ه.ق.
– ـــــــــــــــــ ، **شرح فصوص‌الحکم**، چاپ چهارم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
– ـــــــــــــــــ ، **مجموعه رسائل و مصنفات**، تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده، چاپ دوم، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
– کاشانی، عزالدین محمودبن علی، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ سوم، تهران، نشر هما، ۱۳٦۷.
– کاکایی، قاسم، **وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت**، چاپ ششم، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۹۳.
– کاکویی، کوکب اعظم، **نخستین تجلّی**، تهران، انتشارات نخل دانش، ۱۳۷۸.
– کبیر، یحیی، **انسان شناسی(انسان کامل) در مکتب فلسفی عرفانی صائن‌الدین ابن‌ترکه**، چاپ دوم، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۸.
– کلینی، محمّدبن یعقوب، **الکافی**، به تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمّد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱٤۰۷ه.ق.
– گوهرین، سیّدصادق، **شرح اصطلاحات تصوّف**، چاپ دوم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۱.
– لاهیجی، عبدالرزاق فیاض، **گوهر مراد**، با تصحیح و تحقیق مؤسسهٔ تحقیقاتی امام صادق(ع)، با مقدمهٔ زین العابدین قربانی لاهیجی، چاپ دوم، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۸.
– مجلسی، محمّدباقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱٤۰٤ه.ق.
– مجلسی، محمّدتقی، **روضةالمتقین فی شرح من لایحضره‌الفقیه**، به تصحیح حسین موسوی کرمانی و علی‌پناه اشتهاردی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱٤۰٦ه.ق.
– مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل، **شرح التعرف لمذهب التصوّف**، با مقدمه و تصحیح محمّد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳٦۵.
– مصطفوی، حسن، **ترجمه و شرح مصباح‌الشریعه**، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه

ایران، ۱۳۶۰.
– معتزلی، قاضی عبدالجبار، **شرح اصول خسمه**، قاهره، ناشر عبدالکریم عثمان، ۱۹۶۵م.
– مغربی تبریزی، شمس‌الدین محمّد، **دیوان کامل شمس مغربی**، به اهتمام ابوطالب میرعابدینی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۵۸.
– ملاصدرای شیرازی، محمّدبن ابراهیم، **الحکمةُ المُتعالیة فی الاسفارِ العقلیّةِ الاربعةِ**، بیروت، دار الاحیا التراث‌العربی، ۱۹۸۱م.
– ــــــــــــ ، **شرح اصول کافی**، به تصحیح محمّد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
– موحّد، محمّدعلی و صمد موحّد، **درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیلِ فصوص‌الحکم ابن‌عربی**، چاپ سوم، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۶.
– مولوی، جلال‌الدین محمّد، **دیوان کبیر**، به تصحیح بدیع‌الزّمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵.
– ــــــــــــ ، **مثنوی معنوی**، به تصحیح رینولد نیکلسون، به تحقیق کریم زمانی، چاپ چهارم، تهران، نشر نامک، ۱۳۸۷.
– میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، **کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار**، به تصحیح علی اصغرحکمت، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
– میهنی، محمّدبن منوّربن ابی سعید، **اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید**، به تصحیح محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶.
– النابلسی، عبدالغنی، **جواهرالنصوص‌فی‌شرح‌الفصوص**، به تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی‌الشاذلی، بیروت، دار الکتب‌العلمیه، ۱۴۲۹ه.ق.
– ــــــــــــ ، **کتاب‌الوجود**، به تصحیح سیّدیوسف احمد، بیروت، دار الکتب‌العلمیه، ۱۴۲۴ه.ق.
– نجابت شیرازی، حسنعلی، **شرح دعای رجبیه**، شیراز، حوزه علمیه شهید محمّدحسین نجابت، ۱۳۷۷.
– نسفی، عزیزالدین، **الإنسان الکامل**، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۶.
– نصر، سیدحسین، **در جستجوی امر قدسی**، ترجمه سید مصطفی شهر آئینی، تهران، نشر نی،۱۳۸۵.

- نوربخش، جواد، **فرهنگ نوربخش**، چاپ دوم، تهران، ناشر مؤلف، ۱۳۷۲.
- نوری، حسین بن محمّدتقی(محدّث نوری)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم، مؤسسهٔ آل البیت علیهم السلام، ۱٤۰۸ ق.
- هجویری، ابوالحسن علی‌بن عثمان، **کشف‌المحجوب**، به تصحیح محمود عابدی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸٦.
- همایی، جلال‌الدین، **مولوی نامه(مولوی چه می‌گوید؟)**، چاپ دهم، تهران، نشر هما، ۱۳۸۵.
- همدانی، عین‌القضات، **تمهیدات**، به کوشش عفیف عسیران، چاپ سوم، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۷۰.
- ــــــــــــــ ، **دفاعیات و گزیده حقایق**، ترجمه و تحشیه قاسم انصاری، تهران، کتابخانهٔ منوچهری، ۱۳٦۰.
- یثربی، یحیی، **عرفان نظری:** تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوّف، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸٤.
- یزدان‌پناه، سیّد یدالله، **مبانی و اصول عرفان نظری**، چاپ پنجم(ویراست دوم)، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.

ب) مقاله‌ها

- خراسانی، شرف‌الدین، «**ابن‌عربی**»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرة المعارف، ۱۳۸۵، ج٤، صص۲۲٦-۲۸٤.
- خلیل‌اللهی، شهلا، «**حضرات خمس در شروح مختلف فصوص‌الحکم ابن‌عربی**»، مجله دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، شماره ۱٦۰، بهار ۱۳۸۷، صص۱۳۷-۱۵۰.
- دادبه، اصغر، «**تجلّی**»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرة المعارف، ۱۳۸۵، ج۱٤، صص۵۸۷-۵۹٤.
- کربلایی، مرتضی، «**حضرات خمس**»، مندرج در دانشنامهٔ جهان اسلام، زیرنظر غلامعلی حدّاد عادل، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸٦، ج۱۳، صص۵٤۳-۵٤۵.
- هادینا، محبوبه، «**جبروت**»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرة المعارف، ۱۳۸۵، ج۱۷، صص۵۲۷-۵۲۹.